أصول ابن تيمية

في

مواجهة الإلحاد

المعرفة - الخالق - الرسالة

أحمد ناجي

- أصول ابن تيمية في مواجهة الإحاد
- أحمد ناجي
- الطبعة الأولى ٢٠٢٣م
- دار المعاني للنشر والتوزيع

دولة الكويت / محافظة العاصمة

تويتر انستجرام : @Daralmaane

www.almaane.com

- **جميع الحقوق محفوظة للناشر**: لا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزءٍ منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكلٍ من الأشكال دون إذنٍ خطيٍّ مُسبقٍ من الناشر.

- **All Rights Reserved.** No part of this book may be reproduced, stored, in a retrieval system, or by any means without the prior written permission of the publisher.

الردمك: 3 - 15 - 761 - 9921 - 978 **ISBN:**

فهرس المحتويات

إهداء ١٣
مقدمة ١٥

المعرفة عند ابن تيمية

مدخل ٢١
أصل المعرفة ومنشؤها ٢٢
الفطري والبديهي والضروري والأوَّلي ٢٨
• الفطري ٢٨
• البديهي ٢٩
• الضروري ٣١
• الأوَّلي ٣٤
فطرية المعرفة ٣٧
العلوم الفطرية ٤١
العلوم الفطرية (القبليات) ٤٧
• أصل المعرفة (القبليات) ٤٩
المعلوم بالقوة والموجود بالقوة ٦٥

التذكير ٧٥
الفرق بين تذكير الفطرة التيمية وتذكر المُثُل الأفلاطونية ٧٨
الفطرة بين ابن تيمية وابن عبد البر رحمهما الله ٨٠
يقين المعرفة التيمية ونسبية المعرفة السُّوفِسْطائية ٨٦
خصائص العلوم الفطرية (مبادئ المعرفة) ١٠٤
مبادئ المعرفة ١٠٧
• مبدأ الهوية ١٠٩
• مبدأ السببية ١١٢
• مبدأ عدم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما ١٢٢
معضلات القول بنشأة العلوم الفطرية عن التجربة ١٢٨
• معضلة البداية ١٢٨
• معضلة الهدم الذاتي ١٣٢
• معضلة الاستقراء ١٣٣
• معضلة الاطراد ١٣٦
• معضلة الإمكان والاستحالة ١٤٣
تقريرات واستدلالات يوسف سمرين ١٥٠
وقفات مع التقريرات ١٥١
• الوقفة الأولى ١٥١
• الوقفة الثانية ١٥٢

- الوقفة الثالثة ١٥٢
- الوقفة الرابعة ١٥٣
- الوقفة الخامسة ١٥٥
- الوقفة السادسة ١٥٦
- الوقفة السابعة ١٥٧
- الوقفة الثامنة ١٦٢
- الوقفة التاسعة ١٦٣
- الوقفة العاشرة ١٦٧
- الوقفة الحادية عشرة ١٦٨
- الوقفة الثانية عشرة ١٧٠
- الوقفة الثالثة عشرة ١٧١
- الوقفة الرابعة عشرة ١٧٣
- الوقفة الخامسة عشرة ١٧٤
- الوقفة السادسة عشرة ١٧٦
- الوقفة السابعة عشرة ١٧٩
- الوقفة الثامنة عشرة ١٨٢
- الوقفة التاسعة عشرة ١٨٦
- الوقفة العشرون ١٨٨
- الوقفة الحادية والعشرون ١٨٨

• الوقفة الثانية والعشرون ١٩٠

• الوقفة الثالثة والعشرون ١٩٢

رد الاستدلالات ٢٠٠

(١) الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ ٢٠١

(٢) الاستدلال بقول ابن تيمية: «العلم له طرق ومدارك وقوى ٢٠٣

(٣) الاستدلال بقول ابن تيمية: «فطرق العلم ثلاث، أحدها: الحس ٢٠٤

(٤) الاستدلال بقول ابن تيمية: «الحس يدرك المعينات أولًا ٢٠٥

(٥) الاستدلال بقول ابن تيمية: «الكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة» ٢٠٦

(٦) الاستدلال بقول ابن تيمية: «ومن المعلوم أن العقل إذا جزم بامتناع ٢٠٧

(٧) الاستدلال بقول ابن تيمية: «هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التي مبادئها من الحس» ٢٠٨

(٨) الاستدلال بقول ابن تيمية: «الجزئي أسبق وأقرب إلى الفطرة» ٢٠٩

(٩) الاستدلال بقول ابن تيمية: «وليس المراد أنه خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ٢١٤

(١٠) الاستدلال بقول ابن تيمية: «ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام. ٢١٦

(١١) الاستدلال بقول ابن تيمية: «لا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسط قياس ٢١٧

(١٢) الاستدلال بقول ابن تيمية: «فإن العلوم الكلية المطابقة للأمور الخارجية ليست مغروزة ٢٢٠

خلاصة ما سبق ٢٢٥

المعرفة ومناظرة السوفسطائيين الملاحدة ٢٢٦

إضاءات تيمية في اليقين ٢٣٨

قواعد تيمية في الاستدلال المعرفي ٢٤٧

- «دليل واحد صحيح المقدمات سليم عن المعارضة، خير من عشرين دليلًا مقدماتها ضعيفة، بل باطلة» ٢٤٧
- «الاعتراض الفاسد لا يفسد الدليل» ٢٤٧
- «ما عُلم أنه حق، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يُعلم أنه حق» ٢٤٧
- «يمتنع تعارض الأدلة اليقينية، سواء كانت كلها عقلية، أو كلها سمعية، أو بعضها سمعي وبعضها عقلي» ٢٤٨
- «ليس لأحد أن يدفع ما عُلم يقينًا بالظن، سواء كان ناظرًا أو مناظرًا. بل إن تبيَّن له وجه فساد الشبهة وبيَّنه لغيره، كان ذلك زيادة علم ومعرفة وتأييد للحق في النظر والمناظرة، وإن لم يتبين ذلك لم يكن له أن يدفع اليقين بالشك» ٢٤٨
- «كل ما أوجب الشك والريب ليس بدليل صحيح، وإنما الدليل ما أفاد العلم واليقين» ٢٤٩

- «كل حجة تقتضي خلاف المشهود، فهي من جنس حجج السفسطة» ٢٤٩
- «القدح في دليل المنازع إن صح، لا يوجب العلم بانتفاء قوله، إن لم يقم على النفي دليل» ٢٤٩
- «لا ريب أن النافي عليه الدليل إذا لم يكن نفيه بديهيًّا.. وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم» ٢٥٠
- «عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الدليل ليس علمًا بعدم المدلول عليه؛ فإنَّ عدم ما يدل على الشيء المعين لا يقتضي انتفاؤه» ٢٥٠
- «كل مقدمة ضرورية، لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يقدح فيها، والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك» ٢٥٠
- «مقابلة الدعوى بالدعوى لا تُجدي ولا تُفيد، بل هو باب لا يَنسدُّ» ٢٥٢

الخالق عند ابن تيمية

مدخل ٢٥٥

الإلحاد.. والدليل! ٢٥٩

الفطرة ووجود الخالق ٢٦١

آية الافتقار الذاتي وحدوث الحوادث على وجود الله ٢٦٧

الافتقار الذاتي ٢٦٩

حدوث الحوادث ٢٨٠

دليل الإمكان والوجوب ٢٩٦

دليل الإحكام والإتقان ٣١٢
دليل التخصيص ٣١٩
دليل آيات الرسل ٣٢٤
حدوث العالم ٣٢٧
تفاضل الأدلة ٣٣٧
اعتراضات على أدلة الفلاسفة والمتكلمين ٣٣٩
مآخذ على أدلة المتكلمين والفلاسفة ٣٤٨
(١) حقيقة الافتقار ٣٤٨
(٢) دليل الإمكان عند ابن سينا ٣٥١
(٣) دليل التخصيص عند المتكلمين ٣٦٤
(٤) دليل الحدوث الكلامي ٣٦٧
(٥) إيجاب المتكلمين النظر على كل أحد ٣٧٦
مكانة الأدلة الكلامية على وجود الله ٣٧٨
ابن تيمية والأدلة الجديدة ٣٨٥
الحجة الأخلاقية ٣٨٦
المشهورات عند الفلاسفة والتحسين والتقبيح ٣٩٥
حجية الروح والوعي ٤٠٥
الروح ٤٠٦
الروح والإلحاد ٤١٣

الوعي ٤١٤
الوعي والإلحاد ٤٢٠
هل الروح والوعي مادة؟ ٤٢٢
الإرادة الحرة ٤٢٦
الكمال الإلهي ٤٣٠
(١) أزليته وقيوميته ووجوب وجوده المستلزم للغنى التام وانعدام الحاجة ٤٣١
(٢) أصول الكمال المطلق، التي أثبتها عقلًا، ثم فرَّع عنها بقية صفات الكمال ٤٣٥
(٣) خلقه للكمالات التي في مخلوقاته يستلزم كماله، لأن خالق الشيء مالكه ولا بد ٤٣٦
(٤) دلالة الأولى والأحرى ٤٣٩

الرسالة عند ابن تيمية

مدخل ٤٤٧
منكر جنس الرسالات ٤٥٠
إمكان الرسالة وضرورتها ٤٥١
قواعد تيمية في الرسالة الإلهية ٤٥٨
دلائل صحة الإسلام ٤٦٦

آيات الرسالة ٤٧٠
معجزات من جهة العلم والكشف ٤٧٢
• الغيوب المستقبلية ٤٧٢
• الغيوب الماضية ٤٧٢
معجزات من جهة القدرة والتأثير ٤٩٧
• النوع الأول: ما هو في العالم العلوي ٤٩٩
• النوع الثاني: آيات الجو ٥٠٠
• النوع الثالث: تصرُّفه في الحيوان الإنس والجن والبهائم ٥٠١
• النوع الرابع: آثاره في الأشجار والخشب ٥٠٢
• النوع الخامس: الماء والطعام والثمار الذي يكثر ببركته فوق العادة ٥٠٢
• النوع السادس: تأثيره في الأحجار، وتصرُّفه فيها، وتسخيرها له ٥٠٤
• النوع السابع: تأييد الله له بملائكته ٥٠٤
• النوع الثامن: في كفاية الله له أعداءه، وعصمته له من الناس ٥٠٥
• النوع التاسع: في إجابة دعواته ﷺ ٥٠٧
في إفادة الآيات المنقولة لليقين ٥٠٩
• الفرق بين آيات الأنبياء وخوارق السحرة والكهان ٥١٤
التحدي القرآني ٥٢٩
دليل الصدق والسيرة (الدليل الشخصي) ٥٤١

إهلاك الله لمكذبي الأنبياء ونصره للمؤمنين بهم ٥٥٠
حادثة الفيل ٥٥٤
البشارات بالنبي في الكتب السابقة ٥٥٦
طرق العلم بالبشارة ٥٥٦
ما كان من البشارات مُصرَّحًا فيه باسمه ٥٦٠
ما كان من البشارات بصفاته أو صفات دعوته ٥٦٤
خاتمة ٥٧٦
ثبت المصادر والمراجع ٥٨٦

***

إهداء

إلى ثمرة الفؤاد وحبيب الروح، طفلي العزيز «تميم»: جزاك الله خيرًا على مساهمتك الكبيرة في تأخير هذا الكتاب.

إلى العزيزة الفاضلة «أم تميم»: بورك عونك وجهدك اللذان لم يكن للكتاب أن يخرج إلا بهما.

حفظكما الله وبارك فيكما.. أحبكما.

مقدمة

الحمد لله الذي جعل في كل زمانِ فترةٍ من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحيون بكتاب الله الموتى، ويُبَصِّرُون بنور الله أهلَ العمى، فكم من قتيلٍ لإبليسَ قد أحيَوه، وكم من ضالٍّ تائهٍ قد هدَوه، فما أحسنَ أثرَهم على الناس![1]

ومن هؤلاء العلماء الذين بدَّدَت أنوارُ علمهم ظلماتِ الجهالات، عَلَمُ الأمة، بحر العلوم وحَبر الفنون، شيخ الإسلام، مفتي الزمان وكل زمان، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، رحمه الله رحمةً واسعةً ورضي عنه.

والناظر في أي بحث شرعي فكري، يجد اسمه ﵀ بارزًا فيه، وذلك لما حباه الله به من بسطة في العلم ودقة في الفَهم قلَّ نظيرهما، وكان مما تميَّز به ﵀ أنه كان يخوض في المباحث العقلية مستندًا إلى أسس الشريعة وقواعدها، حتى يمكن أن يقال إنه إمام البحث العقلي المؤطر بإطار الشريعة واعتقاد سلفنا الصالح .

ولمَّا بزغ في عصرنا فكرٌ قديمٌ لابسًا ثوبًا جديدًا، أعني الإلحاد بمعناه المشهور من إنكار الخالق ﷻ، توجَّب علينا أن نردَّه إلى أصله الذي كفانا أئمتنا ﷺ مؤنة الردِّ عليه وبيانِ بطلانه، ثم نستخرج من كلامهم المستقى من الكتاب والسنة ما يعيننا على إلحاق هذا الوليد بأصله، مستعينين على ذلك -بعد إعانة الله ﷻ لنا- بما جدَّ من علوم حديثة في الرد على هذا الفكر؛ وقد عُنيت في هذا الكتاب بتراث ابن تيمية دون العلوم الحديثة.

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (ص: ٥٥).

وابن تيمية رحمه الله إمام جليل في هذا الباب، فقد نقض أصول الإلحاد كلها، وردَّ على طوائفه، ودكَّ حُجَجه التي هي في حقيقتها:

حُجَجٌ تَهافَتُ كالزُّجاجِ تَخالُها * حقًّا، وكلٌّ كاسرٌ مكسورُ**[1]

فردَّ على اللاأدرية المنكرة للعلوم الفطرية والمبادئ الأولية المطلقة، ونَسَقَ نسقًا معرفيًّا مُحكَمًا، توسَّط به بين غلاة التجريد وغلاة الحس في بيان حقيقة المعرفة وكيفية قيامها بالإنسان.

وردَّ على الإلحاد الصريح المنكِر وجود الخالق ﷻ، وأقام على بطلانه أدلة كثيرة متنوعة، بل أصلح الأدلة الفاسدة التي يستعملها طوائف من المسلمين في الرد على الإلحاد، والتي يلزم منها لوازم تضر أكثر مما تنفع، وردَّ على من يجعلون لمعرفة الخالق طريقًا واحدًا دون غيره!

ولما كان كثيرٌ من شبهات المبطلين في هذا الباب متعلقًا بكمال الله ﷻ، فقد أثبت ابن تيمية الكمال المطلق لله ﷻ من وجوه كثيرة يتفق عليها جنس العقلاء.

وردَّ أيضًا على الربوبية الذين لا يؤمنون بالرسل ولا بالرسالات، فأثبت عِظَم حاجة الناس وضرورتهم إلى الرسالة، وكون حدوثها ضروريًّا؛ إذ كان من كمال الله ﷻ ألا يدع بالناس الحاجة العظيمة إلى معرفة ما تقوم به مصالح دنياهم وأخراهم فلا يُعرِّفهم إياه، بل «كلما كان الناس أحوجَ إلى معرفة الشيء، فإن الله يُوسِّع عليهم دلائل معرفته»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣١٤)

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٢٩).

وأقام الحجج الواضحة والبراهين القاطعة على صحة رسالة الإسلام، وفصَّل كثيرًا في التمييز بين الرسول وغيره، وردَّ على من يجعلون المعجزة هي الطريق الوحيدة إلى معرفة الرسول، وأثبت أنها -المعجزة- طريقٌ مِن طُرق.

وقد كثرت في هذا العصر المؤلفات الرادَّة على الإلحاد، ومع تشعُّب المواضيع ودقة التفاصيل، حدثت خلافاتٌ ونزاعات علمية وفكرية بين المقدَّمين في الرد على الإلحاد، وصار بعضهم يرد على بعض، وهذا إنما يكون حسنًا إن كان بعلم وعدل، وقصدًا إلى تصحيح المسار.. فإن تعدَّى ذلك صار خلافًا مذمومًا، فيه تشتيت للجهود وإضعاف للصف، والله المستعان.

وقد اتسعت هذه الخلافات لتدخل كل أصل من أصول مواجهة الإلحاد.

فقد اختلفوا في أصل «المعرفة» (الذي يُبيِّن تأصيله كيفية مواجهة اللاأدرية)، هل هي قبلية أم بعدية؟ وما هي مبادئ المعرفة؟ وهل هي مطلقة من جهة الزمان والمكان؟ وما الذي يلزم كل قول من موافقة أو مخالفة تقريرات الشريعة؟ وهذه أسئلة ذات خطر، بل هي أهم أبواب المعرفة!

واختلفوا في أصل «إثبات وجود الخالق»، وتنازعوا في صحة بعض الأدلة، وفي مدى التأثر بالردود النصرانية على الإلحاد، وما تستلزمه من الأخطاء العقدية، وفي صحة بعض الأدلة الحديثة (كدلالة الأخلاق ودلالة الوعي)، وفي مباحث أخرى من حيث موافقتها لأصول الإسلام، ورأي شيخ الإسلام ﷺ فيها؛ إذ كان من أبرز من تصدَّى للرد على أهل الضلال ونقض أصولهم كما أسلفت، فكان من المهم تحديد رؤيته وبحث أجوبة هذه المسائل عنده.

وقد بحثت في هذا الكتاب أجوبة هذه المسائل -وغيرها مما يتصل بها- عنده رحمه الله بشيء من التوسُّع والتفصيل، سعيًا إلى رسم بنائه الإيماني ابتداءً، ثم إبراز منهجه في مواجهة الإلحاد، ليكون عونًا -إن شاء الله- لطلبة العلم المعتنين بهذه المباحث، وعسى أن يجد الناظر فيه جوابًا عما أشكل عليه منها، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

ولم أكتب كلمةً في هذا الكتاب حتى قرأت جُلَّ تراث ابن تيمية -واستثنيت بعض الفقهي-، قراءةً مخصوصة من أجل هذا الكتاب، فلم أعتمد على أي قراءة سابقة لشيء من كتبه، ثم حاولت أن تكون تأصيلات الكتاب مستلَّة من كتبه وحده، حتى يكون الكتاب أشبه بمتنٍ لابن تيمية.

والحمد لله الذي يسَّر إتمام هذا العمل، ثم الشكر لكل من أعان عليه بعمل أو رأي أو نصيحة أو دعاء.

والله المسئول أن يتقبَّله بقَبول حسن، وأن يجعله ذُخرًا لكاتبه، وأن ينفع به قارئه والناظر فيه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار، وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

أحمد ناجي السعيد

Nagyahmed090@gmail.com

***

المعرفة عند ابن تيمية

مدخل

لم يكتب ابن تيمية ﵀ كتابًا مستقلًّا في نظرية المعرفة، وليس في تراثه ما يمكن أن يُرتَّبَ ترتيب عناصر البحث في نظرية المعرفة في الكتب الحديثة المصنفة فيها، التي يُذكر فيها تعريف المعرفة وطبيعتها، ثم إمكانها، ثم مصادرها، ثم اتجاهاتها؛ فمعلومٌ أن ابن تيمية يستفيض بحيث تتداخل المباحث بعضها في بعض، فلم يكتب ﵀ كتابًا يبحث فيه هذه العناصر الخاصة بنظرية المعرفة حتى يُفصِّل في كل عنصر منفردًا. ولذا فقد يجد القارئ في أثناء قراءته هذا الكتاب تَكرارًا لبعض النقول، بسبب إفادة النقل الواحد أكثر من معنى، فيمكن استخدامه في عناصر متعددة في نظرية المعرفة وغيرها.

وقد كثرت الكتب التي تبحث العناصر السابق ذكرها بتوسُّع، ولما كان المراد من هذا الكتاب في باب المعرفة هو الفصل في مسألة بالغة الأهمية كثُر النزاع والاختلاف فيها، هي «أصل المعرفة ومنشؤها»، فقد أوليت هذه المسألة عنايةً كبيرة وركزت عليها تركيزًا شديدًا، وسيكون لها عناية خاصة في هذا الفصل.

***

أصل المعرفة ومنشؤها

دائمًا ما يبدأ النقاش بين المؤمن والملحد بالسؤال عن مبادئ المعرفة التي يُقِرُّ بها الملحد، والتي يكون إليها الرجوع والحكم عند تقرير شيء أو النزاع فيه في أثناء النقاش بينهما، وذلك لأن مبادئ المعرفة هي الأساس الذي ينبني عليه ما بعده، إما الإيمان وإما الإلحاد.

فـ«كل مُطَّلِع على الفلسفة يعلم أن مسألة المعرفة هي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعًا للحل المرتضى لمسألة المعرفة»[1].

وقد تعدَّدت الأقوال في تحديد أصل المعرفة، وهي بمجموعها لا تخرج عن قولين:

الأول: قبلية مبادئ المعرفة، وأنها غير ناشئة عن الحس، وأن الإنسان لا يولد صفحة بيضاء.

والثاني: بعدية المعرفة، وأن التجربة الحسية هي منشأ كل المعارف، وأن الإنسان يولد صفحة بيضاء.

وهذا التعدد حاصل أيضًا في تحديد الرؤية التيمية لأصل المعرفة، فقد عدَّ ابنَ تيمية فريقٌ من الباحثين فيمن يرون أن المعرفة فطرية (قبلية)، وعدَّه آخرون فيمن يرون أن كل المعارف ناشئة عن التجربة (بعدية)، ولهذا الاختلاف تبعات تأصيلية اختُلف فيها، حتى يتسق البناء المعرفي لكل فريق.

(١) العقل والوجود (ص: ٧).

فالذين قالوا بفطرية المعرفة (قبليتها) التزموا تعريفًا معينًا للفطرة يلزم منه أن تكون على صفة خاصة لا ينشأ ما فيها عن الحس، والتزموا إقرار وجود العلوم بالقوة مقابل وجودها بالفعل.

والذين قالوا ببعدية المعرفة التزموا تعريفًا آخر للفطرة لا تتضمن فيه أي شيء، فتكون علومها ناشئة عن الحس والاستدلال، والتزموا إنكار وجود العلوم بالقوة، فقالوا إنها إن لم توجد بالفعل كانت عدمًا، والتزموا كذلك إنكار التذكير بما في الفطرة، وجعلوه مساويًا للتذكر الأفلاطوني.

واستدل كل فريق بطائفة من نصوص ابن تيمية حتى ينصر ما ذهب إليه، ولكن ما كُتب لا يستوعب -غالبًا- نصوص ابن تيمية، وإن استُوعبت فُهمت مبتورة من سياقاتها، أو مخالفة لتقريرات أخرى لابن تيمية؛ فلا يُقطَع في المسألة بشيء؛ فإما أن يعتقد القارئ مذهب ابن تيمية مع وجود نصوص أخرى تُعكِّر عليه صفو اعتقاده، وإما أن يعتقد تناقض ابن تيمية، وإما أن يتوقف في مذهبه!

وسنناقش ذلك تفصيلًا -بإذن الله- حتى تتضح التقريرات التيمية.

وأبرز أسباب الخطأ في تحديد الرؤية التيمية في المعرفة هي:

(١) عدم سلوك المنهجية الصحيحة في تحديدها.

(٢) وكثرة النصوص وتناثرها في مؤلفاته.

(٣) وعدم اصطحاب السياق في النصوص الموهمة لمعانٍ غير مرادة عنده.

والمقصود بالمنهجية الصحيحة هنا: التدرُّج في فهم النصوص، بدءًا من النصوص التأسيسية في محل النزاع وأصله، وانتهاءً إلى النصوص الفرعية.

والعقل يحتم أن يُبدأ -عند تحديد رؤية شخصٍ ما في هذه المسألة- بعدَّة أسئلة، هي:

- كيف تحصل المعرفة ابتداءً في الإنسان؟
- وما هو أصل المعرفة؟
- وهل هناك معرفة لم تنشأ عن الحس؟

والخطأ الذي وقع فيه بعض الباحثين عند تحريرهم نظرية ابن تيمية، أنهم نظروا أول شيء في نصوص تتحدث عن قيام الكليات -وأكثرها في الكليات الطبيعية- في الإنسان، ولهذه النصوص سياقات محددة، كالتي وردت في سياق ردِّه على المنطقيين، فظنوا أن نصوص قيام الكليات بواسطة الحس تعني إنكار ابن تيمية للمعرفة الفطرية!

وهذا مسلك غير صحيح في تحرير مقالة شيخ الإسلام؛ فالكليات -من جهة إطلاق اللفظ- أعم وأوسع من محل البحث المخصوص، ومحل البحث هو:

- كيف تحصل المعرفة ابتداءً في الإنسان؟
- وما هو أصل المعرفة؟
- وهل هناك معرفة لم تنشأ عن الحس؟

أما الكليات فلها سياقات محددة، وفهم معين يُفهم بعد تحرير محل النزاع، والبدء بها قبل الجواب عن الأسئلة السابقة يُوقع في الخطأ.

والمسلك الصحيح أن تُحرَّر أجوبة ابن تيمية عن الأسئلة السابقة، لأنها أصل النزاع، ثم يكون النظر في أمر الكليات.

فالبحث في هذه المسألة على درجتين، ينبغي ألا يُجعلا درجة واحدة، وينبغي أن يُراعَى ترتيب المسائل، فلا يُبدأ بالفرع (الكليات) قبل تحرير الأصل الذي ينبني عليه (وهو أصل المعرفة)، فالبحث في الكليات -عند إطلاق اللفظ- متأخِّر عن البحث في أصل المعرفة.

وبسبب إغفال المنهجية السابقة في البحث، وقع الخلط والغلط في الجواب عن رؤية ابن تيمية في المعرفة، فصار بعض الباحثين يبحث في غير محل الجواب.

وطريق الجواب عن هذه الأسئلة محل النزاع أن يُنقل كلام ابن تيمية في كيفية حصول «أصل» المعرفة البشرية، لا في كيفية اكتساب الإنسان المعارف اليومية، ولا في كيفية حصول الكليات الطبيعية أو الاعتيادية التي هي بعيدة عن محل البحث.

وقبل بدء البحث عن أجوبة الأسئلة التي تفصل في محل النزاع، أحب أن أشير إلى ضرورة العدول عن لفظَي «قبلي» و«بعدي»؛ فهما لفظان لم يستعملهما ابن تيمية في كلامه عن أصل المعرفة، وإنما استعمل لفظَي «الفطرة» و«الحس والاكتساب»، ولما كانت الاصطلاحات الحادثة قد تحتمل أكثر من معنى، وقد يختلف الناس في فهمها، وجب أن نستعمل الألفاظ التي استعملها من نريد تحرير رؤيته ونظريته.

يقول ابن تيمية: «من أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله: أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يُفسِّر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»[1]، وكذلك كلام العلماء، لا يصح تفسيره بالاصطلاح الحادث إلا إذا تطابق المعنيان، فإن لم يتطابقا وجب تفسيره باصطلاحهم، وهو الأولى.

والذي يعنيني في هذا المبحث تحرير أفكار ومعانٍ عند ابن تيمية، لا تحرير اسم أو مصطلح لطائفة معينة، فلن أقول إن ابن تيمية مادِّيٌّ أو مثاليٌّ أو تصوريٌّ أو اسميٌّ، بل سأمضي في تحرير رؤيته -بإذن الله- من حيث هي، سواء أوافقت شيئًا من تلك المذاهب أم لم توافق.

ونعود الآن إلى الأسئلة الأساسية:

- كيف تحصل المعرفة ابتداءً في الإنسان؟
- وما هو أصل المعرفة؟
- وهل هناك معرفة لم تنشأ عن الحس؟

وبحسب الجواب عن هذه الأسئلة، يمكننا أن نُحدِّد رؤية ابن تيمية:

- هل هو مِن أهل الفطرة القائلين إن أساس المعرفة حاصل في الإنسان بالقوة، فهو مخلوق بقوة فطرية تحوي مقدمات لا تحصل المعرفة في نفسه إلا بوجودها؟

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٨٢).

- أم مِن أهل الحس والتجريب، المنكرين لأي معرفة تسبق الخبرة الحسية من جهة النشوء في النفس، سواء أشترطوا الحس أم لم يشترطوه، فالإنسان -عندهم- وُلد خِلْوًا من أي أثر لمعرفة أو علم، والفطرة المذكورة هي مجرد التهيئة للعلم أو الميل له؟

وسأحاول في هذا الفصل -بإذن الله- عرض الرؤية المعرفية المطابقة لرؤية ابن تيمية في أصل المعرفة ومنشئها، هل هو فطري أم حسي؟

وما دمنا قد اتفقنا على استخدام مصطلحات ابن تيمية -«الفطرة» و«الحس»-، فلا بد من بيان المقصود بالفطرة عمومًا، ثم بيان المقصود بها عند ابن تيمية خصوصًا، وما الذي تحمله تلك الفطرة، وهل يولد الإنسان عليها أم تنشأ -الفطرة- بعد ولادته؟ وكذلك بيان بعض المصطلحات، مثل: «بديهي»، و«أولي» و«ضروري».

فليس مدلول هذه الألفاظ شيئًا واحدًا، وإن كان يُعبَّر عن بعضها ببعض لاشتراكها في جزء كبير من معناها، بل لكل لفظ منها مدلولٌ خاص يفارق به ما سواه، وسيتبين -إن شاء الله- القدر المشترك فيها، وما يفارق به بعضُها بعضًا، مع تعريفها في التراث التيمي، الذي سيُجنِّبنا الخطأ فيها بإذن الله.

***

الفطري والبديهي والضروري والأولي

• الفطري

جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا: «الفطري: هو المنسوب إلى الفطرة، وهو مقابل للمكتسَب، وهي الجِبلَّة التي يكون عليها كل موجود في أول خلقه. والفطرية: هي الصفة التي تُميِّز الفطري عن غيره. والمذهب الفطري: هو القول إن في العقل البشري أفكارًا ومبادئ فطرية»(١).

وفي المعجم الفلسفي لمراد وهبة: «المذهب الفطري: يقال على أي مذهب يُسلِّم بفطرية أفكار أو مبادئ حاضرة في الذهن، إما مكتملة، وإما في حاجة إلى معطيات تجريبية ليتم إكمالها، في مقابل المذهب التجريبي»(٢).

وفي المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية: «فطري: ما يخص طبيعة الكائن ويصاحبه منذ نشأته، ومنه الأفكار الفطرية، وهي التي لم تُستمَد من التجرِبة، ويقابل المكتسَب. والفطرية: مذهب يُسلِّم بوجود أفكار ومبادئ في الذهن منذ النشأة»(٣).

وفي موسوعة لالاند الفلسفية: «فطري (يقابل: مُكتسَب/ كسبي): ما يعود إلى طبيعة الكائن ولا يكون نتيجة ما عاناه، ما فعله أو أدركه منذ ولادته»(٤).

ويتبيَّن مما سبق أن الفطري غير المكتسَب وليس من جنسه، بل يقابله.

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ١٥٠-١٥١).
(٢) المعجم الفلسفي، مراد وهبة (ص: ٤٦٢).
(٣) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص: ١٣٦).
(٤) موسوعة لالاند الفلسفية (ص: ٦٧٧).

والفطري لم يُستمَد -أي: ينشأ- من التجربة، بل هو في جِبِلَّة الإنسان منذ ولادته. وشيء آخر مهمٌّ جدًّا، هو أن المذهب الفطري يُسلِّم بفطرية أفكار أو مبادئ حاضرة في الذهن: إما مكتملة، وإما في حاجة إلى معطيات تجريبية ليتم إكمالها.

ويمكننا أن نُلخِّص ما جاء في الفطرة عند ابن تيمية بأنها: الحقيقة التي خلق الله كل مولود عليها،[1] وهي عامة مشترَكة بين الخلق،[2] وفيها ما غرسه وغرزه وأركزه[3] الله في نفوسهم وقلوبهم وجبلهم عليه.[4] فالقلب له حال فطرية فُطِر عليها،[5] والرسل بُعثوا بالتذكير والتقرير لما في الفطرة الأولى[6] من علوم وأحوال،[7] مع تكميل تلك الفطرة بالشرع المطهَّر.

والمعارف الفطرية هي أعلى المعارف مطلقًا، كما سيتبين في تعريف الضروري، «وحكم الفطرة أوَّلي بديهي»[8].

- **البديهي**

البداهة: «وضوح الأفكار والقضايا بحيث تفرض نفسها على الذهن. والبديهي بوجه عام: ما يبدو للذهن لأول وهلة دون شك أو تردُّد، وهو أيضًا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٥٨).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٤٧٤)، جامع المسائل (٥/ ٥٩).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٩٠)، مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٤)، منهاج السنة (٢/ ٢٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٧٦).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٨)، (٨/ ٣٠٥)، مجموع الفتاوى (٧/ ٥٧١).
(٥) مجموع الفتاوى (١٨/ ١٦٤).
(٦) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٤٧).
(٧) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٩)، مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٤٨).
(٨) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢١٣).

الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب. والبديهية: قضية أو مبدأ يُسلَّم بهما لأنهما واضحان بذاتهما ولا يحتاجان إلى برهان، كالمبادئ العقلية والأوليات والضروريات»[1].

ويطلق البديهي على عدَّة معانٍ: «منها ما هو مرادف للضروري المقابل للنظري، ومنها المقدمات الأولية.. ومنها ما يُثبته العقل بمجرد التفاتِه إليه من غير استعانته بحس أو غيره، تصورًا كان أو تصديقًا»[2].

ويمكننا تلخيص ما جاء في البديهي عند ابن تيمية بأنه: ما يحكم الإنسان فيه بمجرد تصور معانيه، وقد يحصل ذلك بقضايا أو مقدمات فطرية مغروزة في الفطرة[3] مستقرة في الفطر[4] مستقرة في النفوس[5] بيِّنة أولية،[6] وهي علوم يبتدئُها الله في النفوس،[7] أو يجعلها في النفوس ابتداءً بلا واسطة،[8] وتكون مستغنية عن الحد والبرهان،[9] وتوصف الفطرة وما تحمله بأنها بديهية،[10] وأنها لا تكون باطلة.[11] وقد يُعبَّر عن بعض العلم الكسبي النظري بأنه بديهي،[12] وكذلك بعض العلوم الحسية.[13]

---

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص: ٣١).
(٢) المعجم الفلسفي، مراد وهبة (ص: ١٣٥-١٣٦)، باختصار.
(٣) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٤)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٣).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٥٣)، (١٠/ ١٥٤).
(٥) الرد على المنطقيين (ص: ٢٩٧).
(٦) مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٧١).
(٧) الاستقامة (٢/ ١٤٨-١٤٩).
(٨) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق»، ابن تيمية (ص: ٣٣٢).
(٩) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٦٧).
(١٠) التسعينية (ص: ٨١٣).
(١١) التسعينية (ص: ٧١١-٧١٢) بتصُّرف.
(١٢) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٦٦).
(١٣) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ١٢٦).

وإذا ذُكرت البديهيات مع النظري أو الكسبي، يكون المقصود بها المعاني الأولى من العلوم والقضايا والمقدمات الفطرية الأولية الضرورية التي هي المرجع للعلوم النظرية الاكتسابية.[1]

ويتضح من التلخيص السابق شمولية «البديهي» واتساعه عند ابن تيمية، فقد تخفى بعض الأمور البدهية على بعض الناس، لأن القضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت قدرة الذهن على تصورها من شخص إلى آخر، وتتفاوت كذلك لاختلاف مصدرها، فتارةً يكون مصدرها الفطرة، وتارة يكون مصدرها الحس والاكتساب، ومع هذا فلا يقدح ضعف التصور عند بعض الناس في كون القضية ضرورية.[2]

- **الضروري**

كل أمر لا يمكنك تصور نقيضه فهو من الحقائق الأبدية أو المبادئ والأوليات الضرورية، وهو يفرض نفسه على العقل بقوة يصعب معها وضعه موضع الشك. ويُطلَق لفظ الضروري أيضًا على نتيجة القياس اللازمة عن مقدماته.[3]

يقول ابن تيمية: «لفظ الضرورة فيه إجمال، فقد يُراد به ما يضطر إليه الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس، وقد يراد به ما يحصل في نفسه بدون كسبه، وقد يراد به ما لا يقبل الشك، وقد يراد به ما يلزم نفس الإنسان لزومًا لا يمكن الانفكاك عنه»[4].

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١).
(٣) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (ص: ٧٥٨-٧٥٩)، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص: ١٠٩).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٢٢).

وبسبب هذا الإجمال، فإن العلوم الضرورية عند ابن تيمية متشعِّبة شاملة لعلوم كثيرة، مختلفة المصدر، مختلفة الدرجة في قوتها العلمية وظهورها وبيانها، وهذا الإجمال سبب وقوع كثير من الأغلاط عند بعض الباحثين، وسيأتي بيان ذلك بعد تحرير رؤية ابن تيمية في أصل المعرفة.

ويمكننا تفصيل هذا الإجمال للضرورة عند ابن تيمية من الأوصاف التي قال عنها إنها ضرورية، ويجب الانتباه لأمر مهم جدًا، هو أن العلوم الفطرية أخص من العلوم الضرورية، فكل علم فطريٍّ ضروريٌّ، وليس كل علم ضروريٍّ فطريًّا، والعلوم الفطرية أقوى وأشد يقينًا من الضروري غير الفطري، وفي هذا يقول ابن تيمية: «ما فُطر الناس عليه من المعارف أقوى من كونهم مضطرين إليه من المعارف التي لا يضطرون إليها إلا بعد تصور طرفَيها، أو بعد نوعٍ من التأمل. والضروري قد يُفسَّر بما يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه، وقد يُفسَّر بما يحصل للعبد بدون كسبه واختياره»[1].

ويمكننا أن نلخص ما جاء في الضروري عند ابن تيمية فنقول: الضرورة وصف يطلقه ابن تيمية على العلوم التي تلزم العبد لزومًا لا يمكن الانفكاك عنه،[2] وهو مصطلح متشعِّب شامل لعلوم مختلفة في مصدر حصولها في النفس وفي درجة ظهورها وبيانها في النفس،[3] والفطرة من مصادر حصول العلوم الضرورية، فالعلوم الفطرية هي علوم ضرورية،[4] فما أركزه الله في

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٨٨).
(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ٧٦).
(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥٨)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٩٦)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٣-٤٨٤)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٩٦-٩٧).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٩).

فطرة مخلوقاته فطري ضروري،[1] وقد وصفَ ابن تيمية معرفة الله بأنها واقعة قبل الاستدلال وأنها معرفة مغروزة في الفطرة ضرورية،[2] فالنفس مفطورة على علم ضروري موجود فيها،[3] وأكَّد ذلك بأن من هذه الضرورات علومًا خُلقوا بها وجُبلوا عليها جعلها الله في قلوبهم فلا يمكنهم جحدها،[4] فكثير من المعارف قد يكون في النفس فطريًّا ضروريًّا،[5] ويكون هو أصل العلم الإلهي وأصل العلم النظري،[6] لأن بعض هذه المعارف يحصل بلا علمٍ قبله ولا دليل ولا حجة فيكون من المعارف ما ابتدأه الله في النفس فهي ضرورية بينة بنفسها،[7] وقد جعل ابن تيمية علم الإنسان بنفسه ضروريًّا،[8] وما كان من جنس الضروريات السابقة فهو مما قال فيه إن بعض العلوم الضرورية لم يخلُ منها بشر قط، ومما جعل الناس مشتركين في العلم بها.[9]

ومن مصادر القضايا الضرورية: العقل (كعلوم العدد والحساب)، والحس (كدلالة رؤية المعجزة على النبوة)، والخبر (كالأخبار المتواترة)،[10] والتجرِبة الحاصلة لمن جرَّبها،[11] وهي التي وصفها بأنها نسبية -وسيأتي بيان ذلك- فقال:

(١) مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ٣٤١).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٤).
(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٣٤).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٨)، (٥/ ٣١٢).
(٥) منهاج السنة النبوية (٥/ ٣٩٩).
(٦) مجموع الفتاوى (٢/ ١٥-١٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٣).
(٧) الاستقامة (٢/ ١٤٩)، النبوات (ص: ٦٥١).
(٨) منهاج السنة النبوية (٣/ ٥٥).
(٩) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٨-٤٨٩)، مجموع الفتاوى (٤/ ٣٧١).
(١٠) الرد على المنطقيين (ص: ٢٩٠)، شرح الأصبهانية (ص: ٦٨٣)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢١)، منهاج السنة النبوية (٣/ ٩٤)، الصفدية (١/ ١٣٨)، النبوات (ص: ٧٧٥-٧٧٦)، (ص: ٨٨٥-٨٨٨)، مجموع الفتاوى (١٣/ ١٤٠) (٦/ ٤٤١).
(١١) شرح الأصبهانية (ص: ٥٥٨).

«بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم العدد والحساب وغير ذلك، فإنها إذا تُصُوِّرَت كانت علومًا ضرورية، لكن كثير من الناس غافل عنها»[1]، وليس كل الناس أحسَّ بكل ما أحس به غيره، ولا أخبر بما أخبر به غيره، ولا تأمل بعقله ما تأمله غيره، ولهذا فهي نسبية.

وفي نصٍّ واضح صريح في التفريق بين أنواع الضروريات يقول ابن تيمية: «العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب كغيرهما من المعلومات، قد يكون ضروريًّا، وقد يكون كسبيًّا نظريًّا، وهو ليس من الضروريات الكلية الأولية، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، بل من العلم بالأمور المعينة كالعلم بحُمرة الخجل»[2].

• الأوَّلي

الأوليات: هي المقدمات اليقينية الضرورية، وتسمى بالمبادئ الأولى، والبديهيات، ومبادئ المنطق، ومبادئ العقل، وهي ما لا يحتاج العقل في معرفتها إلى وسط.[3]

ويمكننا أن نلخص ما جاء في الأولي عند ابن تيمية فنقول: بين «الأوليات» وبقية المصطلحات الثلاث السابقة تقاربٌ شديد من جهة الاستخدام، وتداخلٌ في المعنى، وأكثر ما يتداخل مع مصطلح «الأوليات» هو مصطلح «البديهيات»، فقد عرَّف ابن تيمية الأوليات في موضع بأنها البديهيات

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٨-٤٨٩).
(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٥٨٠).
(٣) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (ص: ١٧٥-١٧٦).

العقلية، وعرَّف البديهيات في موضع بأنها العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس بلا واسطة،[1] وكما ذكرتُ من قبل، فإن هذه المصطلحات على درجات مختلفة من الشمول لعلوم مختلفة في مصدرها وظهورها في النفس، ومن بينها الأوليات. فقد وصف ابن تيمية الأوليات في موضع بأنها «مقدمات ضرورية فطرية بديهية، يبتدئُها الله في القلب، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[2].

وهذه المقدمات الفطرية الأولية لا بد منها، وإلا لم يحصل العلم في الإنسان، وهي أصل الدين، ولا تتوقف على علم قبلها، بل يجب أن تكون بيِّنة بنفسها، وتُسمَّى «أوليات» و«ضروريات» و«بديهيات». فمِن حيث هي أول العلم ولم تعتمد في حصولها في النفس على علمٍ قبلها «أولية»، ومن جهة لزومها للنفس «ضرورية»، ومن جهة تصور العقل لها «بديهية»، ومن جهة أننا خُلقنا عليها «فطرية».[3]

والأوليات الكلية هي قضايا مطلقة مقدَّرة في الذهن تكون في الأعداد والمقادير، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وهذه المقدَّرات الكلية لا تُفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج إلا بواسطة الحس.[4]

وفي موضع آخر قال إن معرفة الله مغروزة في الفطرة قبل الاستدلال، وإنها أولية مع أنها ليست من الكليات، وهذا يدل على اتساع اللفظ وشموله.

وما دامت الأوليات متقاطعة مع البديهيات في تمام تصور الإنسان لها، فقد يخفى بعضها على ضعيف الذهن والتصور أو من قامت به شبهة خلخلت

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣٤٨)، الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٣٣٢).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).
(٣) الاستقامة (٢/ ١٤٨-١٤٩)، النبوات (ص: ٦٥١-٦٥٢)، مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٧١).
(٤) الرد على المنطقيين (ص: ٣٤٨)، الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٣٣٢).

انضباط ذهنه،[1] فيحتاج إلى الاستدلال عليها مع أنها بيِّنة بنفسها فطرية، وحاجة مَن هذا حاله إلى الاستدلال على الأوليات لا تُجيز القدح فيها بحال، وإلا لزم فساد العلوم العقلية والسمعية.[2]

***

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤١٧)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).
(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥١).

فطرية المعرفة

تفصيلًا للتعريف السابق للفطرة، وتوضيحًا لما تشتمل عليه من معانٍ عند ابن تيمية، أقول: يقرر شيخ الإسلام في كتبه أن الفطرة مما تفضَّل الله به على بني آدم، وأنها أصل من أصلين تقوم عليهما سعادته، وهي التي وُلد كل مولود عليها كما في الحديث: «**كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفطرة**»[1]، وفي الحديث الآخر: «**وإني خلقتُ عبادي حُنَفاء**»[2].[3]

فالله ﷻ «خلق عباده على الفطرة»[4]، وهذه الفطرة لها حقيقة معينة،[5] فقوله ﷺ «**كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفطرة**»: إخبارٌ بالحقيقة التي خُلقوا عليها.[6]

وقد قرَّر ابن تيمية هذه الحقيقة في مواضع كثيرة جدًّا من كتبه، كقوله: «معلومٌ أن الخلق كلَّهم وُلدوا على الفطرة»[7]، وعبَّر عنها في موضع بـ«الفطرة العامة المشتركة بين الخلق»[8].

وفسَّر ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فقال: «ليعرفون». قال ابن تيمية: «هذه المعرفة الفطرية التي يُقِرُّ بها المؤمن والكافر»[9].

---

(١) البخاري (١٣٨٥).
(٢) مسلم (٢٨٦٥).
(٣) مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٩٥-٢٩٦)، الفتاوى العراقية (١٠١٧-١٠١٨)، مجموع الفتاوى (١٠/ ٧٢).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٧)، منهاج السنة النبوية (٥/ ٢٧١).
(٥) التسعينية (٢٧٥-٢٧٦).
(٦) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٣٣)، (٨/ ٤٥٨).
(٧) التسعينية (٢٥٨-٢٥٩)، منهاج السنة النبوية (٥/ ٤٠٣).
(٨) جامع المسائل (٥/ ٥٩).
(٩) الاستقامة (١/ ١٤٣).

وقال ابن تيمية -متحدثًا عن علو الله تعالى- إنه: «أمرٌ معلومٌ بالفطرة الضرورية التي يشترك فيها جميع بني آدم»[1]، وقال في كيفية تحقُّق ذلك: «العلم بأن الله فوق، فطريٌّ مغروز في فِطَر العباد»، وبعدها بقليل قال: «وأن ذلك من المعارف الفطرية الغريزية»[2].

ورجَّح ابن تيمية في موضع سُئل فيه عن الفطرة أنها التي فُطرنا عليها يوم قال تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢].[3]

فالاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس،[4] والله تعالى «معروف عند العبد بدون الاستدلال بكونه خَلَقَ، وأن المخلوق مع أنه دليل وأنه يدل على الخالق، لكن هو معروف في الفطرة قبل هذا الاستدلال، ومعرفته فطرية، مغروزة في الفطرة، ضرورية بديهية أولية»[5].

ويُبيِّن في موضع آخر أن أصل المعرفة بالله فطرية، وأن العلم به أركزه الله تعالى في فطرة مخلوقاته، متحركها وساكنها، ناطقها وصامتها، حيوانها وجمادها.[6]

فالقلوب بفطرتها فيها أقوى الأسباب لمعرفة باريها،[7] وقد فسَّر تلك الأسباب بقوله: النفس «خُلقت بفطرتها تقتضي معرفة الله ومحبته، وقد هُديت إلى علوم وأعمال تعينها على ذلك»[8].

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٥)، الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٦٧).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٩١-٩٢).
(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٤٥).
(٤) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٨).
(٥) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٤).
(٦) مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ٣٤١).
(٧) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٢١).
(٨) مجموع الفتاوى (٨/ ٢١٤)، (٨/ ٤٦٦).

وقال عن الفطرة أيضًا: «وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع، هي فطرة الله التي فطر الناس عليها»[1].

ويؤكد ما سبق قوله موضع آخر إنها: «الخلقة وما فيها من قوى الإدراك والحركة، والمعارف والعلوم، والتي وُلدنا وخُلقنا عليها»[2].

فالفطرة إذَن عند شيخ الإسلام قوة علمية فيها علوم ومعارف غُرزت فيها قبل الولادة، أو وُلدنا عليها، وهذه بعض تقريراته التي تزيد الأمر وضوحًا وجلاءً، وتؤكد ما سبق تقريره.

يقول: «النفوس فيها إرادات فطرية وعلوم فطرية»[3]، ويقول: «أصل العلم الإلهي فطري»[4]، ويقول: «العلم بثبوت الرب أمرٌ مستقر في الفِطَر، مغروز في القلوب»[5]، فـ«الإقرار بالصانع ومعرفته ومحبته وتوحيده فطريٌّ يكون ثابتًا في قلب الإنسان»[6]، و«لو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى الله، لقالوا مثل ما قال فرعون: وما ربُّ العالمين؟ إنكارًا له وجحدًا = كأن[7] يكون قولهم متوجهًا. وفرعون لم يَقُل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق، لكن أظهر خلاف ما في نفسه كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]»[8].

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٤٧).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٠)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ١٤٦).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٢٥).
(٤) مجموع الفتاوى (٢/ ١٥).
(٥) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٧٣).
(٦) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٦١).
(٧) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: «كان»، وسيأتي هذا النقل في مواضع من الكتاب.
(٨) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٤٠).

ولما كان العلم بالخالق ﷻ قد عُلم في الفِطَر وغُرز فيها قبل الاستدلال والحس؛ فـ«كون الفطرة يمكن أن تصلح على عبادة غير الله، فهذا ممتنع لذاته كما يمتنع لذاته أن يكون للعالم مبدع غير الله. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[الروم: ٣٠]، وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفطرةِ، فأبواه يُهَوِّدانِه ويُنَصِّرانِه ويُمَجِّسانِه، كما تُنْتَجُ البهيمةُ بهيمةً جمعاءَ، هل تُحِسُّونَ فيها من جَدْعاء؟**». وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار عن النبي ﷺ أنه قال: «**يقول الله: إنِّي خلقتُ عبادي حنفاءَ، فاجتالتهم الشياطين، وحرَّمت عليهم ما أحلَلْتُ لهم، وأمرتْهُم أن يُشركوا بي ما لم أُنَزِّل به سلطانًا**». والفِطَر تعرف هذا أعظم مما تعرف ما يلائمها من الطعام والشراب، لكن قد يحصل للفطرة نوع فساد، فيفسد إدراكها، كما يفسد إدراكها إذا وجدت الحلو مرًّا، وهذا هو أعرف المعروف الذى أمر الله الرسل أن تأمر به، والشرك أنكر المنكر الذي أمرهم بالنهي عنه، والشرك لا يغفره الله، فإنه فساد لا يقبل الصلاح»[1].

***

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٧٤-٣٧٥).

العلوم الفطرية

«من أراد الكلام في الإلهيات فليستحدث لنفسه فطرةً أخرى»!

عبارة قالها أرسطو ونقلها الرازي، وردَّ عليها شيخ الإسلام. وقد استنكر ﷺ تلك العبارة وفككها قائلًا: «ما معنى قوله: «فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»، وهم مع ذلك قد نصُّوا على أن رَوْم نقل الطباع من رديِّ الأطماع شديدُ الامتناع، فكيف يُحدِثون فطرة أخرى والفطرة هي الخلقة التي فطر الله عباده عليها؟ أتريد أن يُبدِّل خلقته وما فيها من قوى الإدراك والحركة؟ فهذا غير مقدور للبشر؛ فإن الله تعالى فطر عباده على ذلك! أم تريد أن يترك ما فُطر عليه من المعارف والعلوم، ويستحدث لنفسه معارف تخالف ذلك؟ وهذا هو الذي يصلح أن يريده، فهذا أمر تبديل فطرة الله التي فطر عليها عباده، وهي طريقة المبتدعة المبدِّلين لفطرة الله وشِرعته، كما قال النبي ﷺ: «**كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفطرة، فأبواه يُهَوِّدانِه ويُنَصِّرانِه ويُمَجِّسانه ويُشَرِّكانِه**»[1].

يفكك ابن تيمية المقصود باستحداث فطرة غير التي وُلد الإنسان عليها بسؤال: هل يترُك ما فُطِرَ عليه من المعارف والعلوم ويستحدث لنفسه معارف تخالف ذلك؟! فالفطرة إذن تشتمل على معارف وعلوم!

يقول ابن تيمية: «**النفوس مفطورة على علم ضروري موجود فيها** بالخالق الذي خلق السماوات»[2].

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٠)، وانظر: التسعينية (ص: ٤٥٥).
(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٣٤).

وهذا من فضل الله على عباده، فقد تفضَّل عليهم بالأسباب التي يُحصِّلون بها المعارف والعلوم ويتيقنون منها، فوهبهم الأساس الذي يبنون عليه، والأدوات التي يُصحِّحون بها ضُروب المعرفة.

قال ابن تيمية: «الله سبحانه قد تفضَّل على بني آدم بأمرين، هما أصل السعادة: أحدهما: أن كل مولود يُولَد على الفطرة، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفطرةِ، فأبواه يُهَوِّدانِه أو يُنَصِّرانِه أو يُمَجِّسانِه، كما تُنْتَجُ البهيمةُ بهيمةً جمعاءَ، هل تُحِسُّونَ فيها من جَدْعاءَ؟**»، ثم يقول أبو هريرة: اقرءوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]. وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار عن النبي ﷺ قال: «**يقول الله تعالى: خلقتُ عبادي حنفاءَ فاجتالتهم الشياطين، وحرَّمَتْ عليهم ما أحلَلْتُ لهم، وأمرَتْهُم أن يُشركوا بي ما لم أُنزِّل به سلطانًا**». فالنفس بفطرتها إذا تُركت كانت مُقِرَّةً لله بالإلهية محبةً له تعبده لا تشرك به شيئًا، ولكن يفسدها ما يُزيِّن لها شياطين الإنس والجن بما يوحي بعضهم إلى بعض من الباطل. قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣]. وتفسير هذه الآية مبسوط في غير هذا الموضع. الثاني: **أن الله تعالى قد هدى الناس هداية عامة بما جعل فيهم بالفطرة من المعرفة وأسباب العلم**، وبما أنزل إليهم من الكتب

وأرسل إليهم من الرسل»[1]، فالله ﷻ «خلق عباده على الفطرة، والعقول السليمة مفطورة على معرفة الحق، لولا المعارضات»[2].

والفطرة من أهم ما اعتمد عليه ابن تيمية في مواجهة الأقوال المنحرفة على اختلافها، وذلك لأن الفطرة عنده مرجعٌ يشترك فيه كل الناس، ولهذا يحاكمهم إليها دائمًا، وفي هذا يقول: «عقلاء بني آدم متفقون على ما فطرهم الله عليه»[3].

ويؤكد ذلك في اعتبار بعض الضروريات مما يجب أن يشترك فيه الناس حتى يكون لهم مرجعًا حاكمًا، وإلا صارت اختلافات الناس بعددهم دون وجود مرجع يتحاكمون إليه في القضايا العقلية، فيقول: «إنْ زَعَمَ فرقة من أولي الجدل **أن الضروريات يجب الاشتراك فيها، فإن هذا حق في بعض الضروريات** لا في جميعها»[4]، وجعله حقًّا في بعضها فقط، لأن من الضروري ما يكون من غير الفطرة، أعني من الحس الذي يقتصر كونه ضروريًّا على من أحسَّه، أو الخبرِ المقتصر كونه ضروريًّا على من سمعه.

وأكَّد اشتراك الناس فيما فُطروا عليه وقرره في مواضع متعددة من كتبه، مثل قوله: «أجناس العلوم وطرقها **منها مختص، ومنها مشترَك، والمشترك منه ما يشترك فيه جنس بني آدم**، ومنه ما يشترك فيه نوع منهم وطائفة، فهذا أصل جامع ينبغي معرفته لمن تكلم في هذا الباب»[5]، وقوله: «وأما علم الصفات

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٩٥-٢٩٦)، الفتاوى العراقية (١٠١٧-١٠١٨).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٧).
(٣) مجموع الفتاوى (٢/ ١١٨).
(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٧١).
(٥) الجواب الصحيح (٤/ ٥٦٨).

التي هي خواصُّه فتُعلَم تارةً **بالفطرة العامة المشتركة بين الخلق**، وتارةً...»[1]، وقوله: «معلومٌ أن الخلق كلَّهم وُلدوا على الفطرة»[2]، وقوله عن علو الله إنه: «أمرٌ معلومٌ **بالفطرة الضرورية التي يشترك فيها جميع بني آدم**»[3].

ولهذا فقد ألزم مخالفيه بتلك القضايا المشتركة بين الناس، ومن ذلك قوله: «**جميع الناس يلزمهم القول بهذه القضية الضرورية**.. وهو امتناع وجود موجودين ليس أحدهما داخلًا في الآخر ولا خارجًا عنه»[4]، فهذه قضية مُلزِمة للجميع، أقرُّوا بها أم جحدوها!

وجعل المرجع والحكم عند اختلاف الناس في الفطري إلى أهل الفِطَر السليمة، فقال: «**المرجع في القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفِطَر السليمة التي لم تتغير فطرتها** بالاعتقادات الموروثة والأهواء. ومن المعلوم أن هذه المقدمة مستقرَّة في فِطَر جميع الناس، الذين لم يحصل لهم ما يغير فطرتهم من ظنٍّ أو هوى»[5].

وقال: «والناس إذا تنازعوا في المعقول لم يكن قولُ طائفةٍ لها مذهبٌ حُجَّةً على أخرى، بل **يُرجَع في ذلك إلى الفِطَر السليمة** التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى»[6]، فليست الفطرة عنده أمرًا فضفاضًا يتَّسع لكل دعوى، ولا هي مُبهَمة المعالم فيستطيع أن ينسب لها مَن شاء ما شاء!

---

(١) جامع المسائل (٥/ ٥٩).
(٢) التسعينية (٢٥٨).
(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٥)، الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٦٧).
(٤) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٨٤).
(٥) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٤).
(٦) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٦٨).

وقد جعل ابن تيمية العلوم الفطرية من أقوى درجات العلوم على الإطلاق، ورفعها فوق مرتبة العلوم الضرورية، فقال: «علوُّ الخالق **معلومٌ أيضًا بالفطرة التي فُطر الناسُ عليها، التي هي من أقوى العلوم الضرورية**؛ فإنَّ ما فُطر الناس عليه من المعارف أقوى من كونهم مضطرين إليه من المعارف التي لا يضطرون إليها إلا بعد تصوُّر طرفَيها، أو بعد نوعٍ من التأمل. والضروري قد يُفسَّر بما يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه الانفكاك عنه، وقد يُفسَّر بما يحصل للعبد بدون كسبه واختياره»[1].

ونصَّ ابن تيمية على اشتمال الفطرة على **قضايا كلية معلومة لها خلقهم الله عليها**، وذلك في قوله: «**ما تحكم به الفطرة السليمة من القضايا الكلية المعلومة لها**، ليس فيها ما يحصل بعضه من حُكم الوهم الباطل»[2]، وقال أيضًا: «**القضايا الفطرية التي خلق الله عليها عباده**»[3].

والقضايا والعلوم الفطرية في كلام ابن تيمية يُقصَد بها أمورٌ متعددة من حيث تحقُّقها في الإنسان، فبعضها حاصل في الإنسان وضعه الله فيه منذ ولادته، وبعضها مما هو من مقتضيات الفطرة لا مما خلقه الله فينا منذ الولادة، والذي يهمُّنا في هذا الموضع هو الأول، أعني ما خلقه الله فينا وجبلنا عليه من علوم وقضايا.

وينص ابن تيمية على أن الله فطرنا على معارف عقلية، وهي كناموس أو قانون تسير عليه الأشياء، فيقول: «فعُلِم أن القوم في غاية التناقض في المعاني والألفاظ، وأنهم مخالفون للكتب الإلهية كلِّها، ولِمَا **فطر الله عليه عباده**

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٨٨).
(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥٢).
(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٢٧).

من **المعقولات التي يسمُّونها نواميس عقلية**»[1]، ويقول: «إن فطرة الله التي فطر الناس عليها **وما جعله الله في قلوب الناس من المعارف العقلية التي قد يسمونها ناموسًا طبيعيًّا** يدفع ذلك وينفيه ويُنَفِّر عنه، لكن يزعمون أن الكتب الإلهية جاءت بذلك، وأن ذلك أمرٌ يفوق العقل، وأن هذا الكلام من طَوْرٍ وراء طَوْر العقل»[2]، وهذا الناموس الفطري الذي هو علوم عقلية خلقها الله في قلوبنا هو المقصود بالعلم الفطري القبلي.

***

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٣٧٥)، وانظر: جامع المسائل (٥/ ٣٨).
(٢) الجواب الصحيح (٢/ ١٨٧).

العلوم الفطرية (القبليات)

«أصل المعرفة فطريٌّ، حصل في النفس بلا واسطة ألبتة»[1]

يُفرِّق ابن تيمية -بتعبير دقيق- بين المعرفة بإطلاق، وأصلِها الذي تنشأ عليه المعارفُ المكتسبة، فيقول: «أصلها فطري»، ويقصد هنا نوعًا خاصًّا من المعرفة يصح وصفه بأنه الأصل الذي يقوم عليه غيره ويُبنى عليه. فلو لم يكن هناك أصل معرفي فطري لصح وصف جميع المعارف بأنها فطرية؛ إذ تكون قد تماثلت في المصدر، والتفريق بين المتماثلين ليس من شِيَم العقلاء.

يقول ابن تيمية: «وأصل القياس البرهاني هو التسوية بين المتماثلين، فإذا كانوا في أصل قياسهم الذي جعلوه برهانهم قد فرَّقوا بين المتماثلين كانوا قد أسسوا بنيان علمهم ﴿عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [التوبة: ١٠٩]؛ فإن التفريق بين المتماثلين أحد الظلم»[2].

فليس أصل المعرفة (الفطري) يماثل غيره من المعارف (المكتسبة بالحس)، وقد فرَّق ابن تيمية بينهما، و«التفريق بين المتماثلين قد عُلِمَ بمُطَّرِد العادة أن العاقل لا يقصِده»[3]، فلو كانت المعارف كلها على نَسَقٍ واحد (أصلها ونشأتها من الحس والاكتساب)، لصحَّ وصفُ جميعِها بأنه فطري، حتى يُقال إنَّ عِلمَك بأنك تقرأ الآن كتابًا عن ابن تيمية هو علم فطري مغروس فيك قد جُبِلتَ عليه!

(١) درء تعارض العقل والنقل، بتصرف يسير (٨/ ٥٣١).
(٢) مسألة في توحيد الفلاسفة (ص: ٣٨).
(٣) مجموع الفتاوى (٣١/ ٨٢).

والنص المنقول هو نص صريح في أن أصل المعرفة إنما هو فطري، خُلق الناس به وجُبلوا عليه، وأنه حصل في النفس بلا واسطة البتة، والواسطة هنا هي ما يقابل الفطرة، أي: بلا اكتساب. فالنص المستدَل به يُقابل بين «الفطرة» و«الواسطة»، فلا يرِد عليه ما يرِد على البديهة والوسط المنطقي إذا تقابَلَا (وسنناقش ذلك فيما بعد إن شاء الله)، فالواسطة هي واسطة الحس كما ذكرها ابن تيمية في «الانتصار لأهل الأثر» حيث قال: «وأما البديهيات، وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداءً **بلا واسطة**، مثل الحساب، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، فإنها لا تُفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج، مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق، كالعلم بأن الأشياء المساوية لشيء واحد هي متساوية في أنفسها؛ فإنا إذا حكمنا على موجود في الخارج لم يكن **إلا بواسطة الحس** مثل العقل، فإن العقل إنما هو عقل ما علمته بالإحساس الباطن أو الظاهر بعقل المعاني العامة أو الخاصة»[1].

فالواسطة المقصودة هنا، غير الوسط المنطقي أو الحد الأوسط، لأن الواسطة: ما يُتوصَّل به إلى الشيء، وتُرادفها الوسيلة، فالواسطة وسيلة إلى الغاية، وتكون بين المبدأ والنهاية،[2] فقول ابن تيمية «**بلا واسطة البتة**»، أي بلا تدخُّل من الحس، أو بلا وسيلة لنشأته في النفس، فقد ابتدأه الله في النفس مباشرة فهو فطري، وإنما يتدخل الحس عند الحكم على الأشياء الخارجية كما هو واضح من النص، وسيأتي تفصيله.

(١) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٣٣٢-٣٣٣).
(٢) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ٥٥٠).

• أصل المعرفة (القبليات)

المعرفة الأولى التي نقلها الحس إلى الإنسان؛ إلى ماذا نقلها؟ وكيف استوعبها الإنسان؟

لا شك أن الحس مجرَّد ناقل للمدرَكات الحسية، والعقل هو الحَكَم المدرك للأمور، وفي هذا يقول ابن تيمية: «**الحاسَّة لا يُميِّز بها بين الأشياء**، بل مجرد السمع الذي يدرك الصوت لا يُميِّز بين الصوت وغيره، بل يُحِسُّ الصوت، ثم **الحكم على الصوت بأنه غير اللون يُعرَف بغير الحاسة، وهو العقل، وبه يُعرَف غلط الحس**؛ إذ الأحول يرى الواحد اثنين، والممرور يجد الحُلو مُرًّا، لكن العقل به يميز سلامة الحس من فساده؛ إذ قد استقرَّ عنده ما يُدرك بالحس السليم، فإذا رأى من له عقلٌ حسًّا يُدرَك به خلافُ ذلك عَلِمَ فسادَه ونظر في سبب فسادِه، وكذلك المجنون قد يرى أحمر وأحمر وأبيض وأبيض، ولا يميز بين الدينار وبين الدرهم وغيره، ولا بين الأيام، ولا بين ثوبه وثوب غيره، وفعلِه وفعل غيره، مع وجود حسِّه»[1]، ويقول: «إن الحس إنما يدرك رِيًّا معيَّنًا وموتَ شخصٍ معين وألمَ شخصٍ معين، أما كون كل من فُعل به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه **القضية الكلية لا تُعلَم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل**»[2].

وهذا العقل وظيفته التجريد والتعميم وربط المعطيات الحسية والتمييز بين الأمور، فلا يدرك الحس الكليات، وإنما تُدرَك بالعقل، والعقل لا يمكنه فعل ذلك إلا بقوة عقلية واستعداد لمعرفة الأمور يستطيع معهما ذلك.

(١) بغية المرتاد (ص: ٢٦٧-٢٦٨).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٩٢)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).

وعلى هذا الأساس «يُلخِّص كارل شريف الطوبجي النظرة المعرفية لابن تيمية على النحو التالي: «**على أساس المعرفة التجريبية التي توفرها له الحواس، يستخلص العقل المفاهيم الكونية التي يعتبرها بمثابة تمثيلات عقلية للواقع الخارجي**. بما أن معرفة العقل هي معرفة بحتة (علمي) ونظرية (اعتبارية)، فإن القوة العقلانية غير قادرة على إثبات الوجود الواقعي لأي كيان خارجي (على الرغم من أنها تستطيع، مرة أخرى، تأكيد وجود الله على أساس الحس الإلهي الداخلي الفطري). ومع ذلك، يأتي **العقل جزءًا لا يتجزأ من المعرفة الفطرية والضرورية لبعض البديهيات الأساسية، والتي على أساسها يمكننا منح الموافقة العقلانية (التصديق) أو تشكيل النتائج المنطقية (الأحكام) فيما يتعلق بالكيان الوجودي. يمتلك العقل المعرفة اللازمة للواقع الخارجي بوساطة الحواس، ومبادئه المنطقية الفطرية**»[1].

يقول ابن تيمية: «إن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور، وبين الباطل والظلام، **وجعل فِطَر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام**، كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي، ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك»[2].

ولكن ما كُنْهُ هذه القوة؟ وما تفصيل ذلك الاستعداد؟ فإن القوة لفظ بمعنى

---

(١) (El-Tobgui, Ibn Taymiyya on Reason and Revelation, 275-6)، نقلاً عن «الإلحاد والشك الراديكالي» (ص: ٣٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٦٢).

القدرة على فعل الأمور بحسبها، فالقوة على الأمور الثقيلة في حملِها، والقوة في البصر قدرة العين على إدراك المبصَرات، وقوة السمع في القدرة على إدراك المسموعات، وهكذا يوصف كل ما يُحدِث شيئًا بأن له قوة على هذا الشيء. ومثل هذا يُقال في إدراك العلم، فما كُنْهُ قوة العقل التي يستطيع بها أن يقوم بدوره؟

يقول ابن تيمية: «وكونه أمرًا مطلوبًا ومقصودًا (أي: تحصيل اللذة والسرور للكائن الحي) أمرٌ ضروري من وجود الحي، وهو في المقاصد والغايات بمنزلة **الحس والعلوم البديهية في المبادئ والمقدمات**؛ فإن الإنسان -بل وكل حي له علم وإحساس وله عمل وإرادة- فعِلمه لا يجوز أن يكون كله نظريًّا استدلاليًّا يقف على الدليل، بل لا بد له من علم بديهي أوَّلي، لأنه لو وقف كلُّ علم على علمٍ آخر لزم الدَّور أو التسلسل، فإنه إذا توقف العلمُ الثاني على علمٍ أول، فالأول إن توقف على ذلك الثاني بحيث لا يكون إلا بعده لزم الدَّور، وإن توقف على شيء قبل ذلك الأول لزم التسلسل، **فلا بد من علم أول يحصل ابتداءً بلا علم قبله ولا دليل ولا حُجَّة ولا مقدمة، وذلك علمٌ بَدَهَ النفس وابتُدِئ فيها** وهو أولٌ، فيسمى بديهيًّا وأوليًّا، وهو من نوعِ ما تضطر النفس إليه فيسمى ضروريًّا»[1].

وفي هذا النص الصريح قابلَ ابن تيمية بين «الحس» و«العلوم البديهية»، وجعل منزلة البديهة من الحس كالغاية والمنتهى الذي يعود إليه الحس حتى يصحَّ ويستقيم ويمكن أن يدركه العقل، فيقول إن كل حي له **علم وإحساس**، فعِلمه لا يصح أن يكون كله نظريًّا استدلاليًّا، بل يجب أن يكون لهذا الإحساس

(١) الاستقامة (٢/ ١٤٨-١٤٩).

والنظر والاستدلال علم أولي بديهي، وصفة هذا العلم الأول **الذي لم يُسبَق بعلم قبله** أنه ابتُدِئ في النفس، والذي ابتدأه في النفس هو الله، فلم يكتسبه الإنسان بحسِّه، بل عليه يعتمد الحس.

ولماذا ابتُدِئ هذا العلم في النفس؟ لأنه لو وقف كل علم أو إدراك حسي على علم حسي قبله من غير أن توجد تلك العلوم -التي لا يقوم العقل بوظيفته العلمية إلا بها- للزم الدور أو التسلسل وهما مُحالان؛ فلا يقوم بالإنسان علم! فلا بد من علم يبتدئُه الله في النفس بلا علم قبله ولا دليل ولا حجة ولا مقدمة.

وهل الإدراك الحسي -الذي يزعم من يزعم نشأة المبادئ الفطرية عنه- يكون من غير هذه الأربعة؟ «العلم» و«الدليل» و«المقدمة» و«الحجة»؟!

فهذا نص دقيق جدًّا لابن تيمية، يُفيد -بأدنى تأمُّل- المطلوب من إثبات العلوم المبتدَأة في النفس من غير الحس. وقد عبَّر في موضع آخر عن قضية «رفع النقيضين في جزئية موجود لا داخل العالم ولا خارجه» فقال: «نحن لا نقبل القدح في القضايا المبتدَأة في النفس بالقضايا النظرية»، وأورد على لسان من يعترض عليهم أنهم «لا ينازعون أنها **فطرية، مبتدَأة في النفس**»، وأنها «قضية اعترف بها جماهير الأمم، واعترفوا بأنها مركوزة في فِطَرهم، مغروزة في أنفسهم»[1].

فهذه المصطلحات (مغروزة/ مركوزة في النفس/ مبتدأة في النفس/ فطرية) قاطعة، لا يجد المتأوِّل سبيلًا إلى تأويلها وصرفها عن معانيها.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٧٦).

وهذه النصوص كثيرة جدًّا عند ابن تيمية، متكررة في مواضع كثيرة، وألفاظها متقاربة يفيد اجتماعها معنًى يمتنع كون غيره صحيحًا، وأظهر مما سبق وأقوى وأقطع للشك قولُه: «البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى **مقدمات ضرورية فطرية**؛ فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائمًا لزم الدَّور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه. فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدماتٍ معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، **والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علم قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداءً؛ فلا بد من علوم بديهية أوَّلية يبتدئُها الله في قلبه**، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[1].

وفي هذا النص يقابل ابن تيمية بين «العلم الكسبي النظري» و«العلم الفطري الضروري»، وهذا العلم الكسبي هو العلم المكتسب بالحواسِّ والنظر، وهو من العلم الحادث في قلبه، والمقدمات النظرية هي مقدمات مكونة من العلم المكتسب بالحواس، وهذا العلم المكتسب (الحسي) لا بد أن ينتهي إلى مقدمة فطرية ضرورية، وهذه المقدمات لا تكون بيِّنة في النفس بغيرها من حس أو اكتساب كما قال شيخ الإسلام: «كل دليل لا بد أن ينتهي إلى **مقدمات بيِّنة بنفسها، قد تسمى بديهيات، وقد تسمى ضروريات، وقد تسمى أوليات**، وقد يقال: هي **معلومة بأنفسها**»[2]، فإن كانت هذه المقدمات بينة بواسطة

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).
(٢) النبوات (ص: ٦٥١-٦٥٢).

الحس أو الاكتساب لم تكن بينة بنفسها ولا معلومة بنفسها، بل بغيرها، وهذه المقدمات يجب أن تكون بينة بنفسها لأنها ستكون الأصل للعلوم المكتسبة، فـ«معلومٌ أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية»[1]، ومما لا يُشَك فيه أن هذا يستوجب أن تكون هذه المقدمات وهذا العلم الفطري الضروري غيرَ العلم المكتسب النظري؛ إذ لو كان مثله لاتَّحدا في الحكم واحتاجا إلى علمٍ من غير جنسهما ينتهيان إليه، حتى لا يلزم الدَّور أو التسلسل في محل له ابتداء (وهو الإنسان المتعلم)، فالإنسان حادث، والعلم الذي قام بالإنسان حادث، فمُحال أن تتسلسل فيه العلوم، فلا بد من علوم بديهية أولية **يبتدئُها الله في قلبه**، وغاية البرهان أن ينتهي إليها. **فكل العلوم التي يدركها الإنسان بحسِّه منذ لحظته الأولى هي علوم مكتسبة**، وجنس هذه العلوم يحتاج إلى علوم يبتدئُها الله في قلبه، فلو كان ابتداؤها عن طريق الحس لما صح تقسيم ابن تيمية لتلك العلوم بأنها مكتسبة يقابلها ما يبتدئُه الله، فكل العلوم من خلقِ الله، ولكن طريق حصول المكتسبة في الإنسان غير طريق حصول **الفطرية الأولية** التي ابتدأها الله في قلبه، ولفظ «أولية» في هذا السياق يؤكد أنها لم تُسبَق بغيرها من إدراكات حسية.

فـ«كل معرفة نظرية لا بد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية، يُعلَم بها صحةُ تلك المعرفة وإفادتها لليقين، وهذه المقدمات الضرورية هي تلك المبادئ التي سبق بيانها، فهي مبادئ ومقدمات لا يمكن الاستدلال لها، بل هي أصل الاستدلال وميزانه، والإنسان لا يمكنه أن يشكَّ في تلك المبادئ والمقدمات لأنها مقتضى غريزته العقلية التي هي مقتضى الفطرة التي فطر الله الخلق عليها. وليس المراد بكونها فطرية أنها كامنة في النفس ومتحققة بالفعل، بل

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٣).

معنى ذلك أن مستند صدقِها هو مجرد قَبولها الفطري بالغريزة العقلية، وليس لصدقِها دليل غير ذلك، بخلاف المعارف النظرية فإنَّ صِدقَها ليس ثابتًا لذاتها بل يحتاج إلى دليل»[1].

بل ينص ابن تيمية على أن المعارف العقلية الخفية، غير البديهية، يجب ردُّها لمعقولات بديهية أولية، فيقول: «المعقولات الصحيحة الدقيقة الخفية تُرَدُّ إلى معقولات بديهية أولية، بخلاف العقليات الصريحة، مثل كون الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد معًا؛ فإن هذا معلوم بفطرة الله التي فطر الناس عليها»[2].

فهنا «يقدم ابن تيمية شرحًا واضحًا للحاجة إلى الأسس المعرفية، ولكن بدلًا من تقديم شكل تعسُّفي من التأسيسية التي تُقوِّضها معضلة «أجريبا»، يُوضِّح أن المعرفة البديهية للواقع مبنية وفقًا للمفاهيم التي **بدأها الله في العقل عبر الفطرة، وهي مفاهيم لا يمكن للمرء الاستغناء عنها** بينما لا يزال يأمل في الحصول على تفسير غائي للوجود. إن الابتعاد عن المفاهيم ذات المغزى من خلال نفي المعرفة الضرورية يستلزم السفسطة»[3].

وبمثل هذا يقول الأستاذ يوسف كرم: «وليس البرهان التام تسلسلًا إلى غير نهاية؛ هذا الزعم صادر عن تصور خاطئ هو أن البرهان وحده يُولِّد التصديق، ولكن الحق في هذه المسألة هو أن **هناك قضايا بيِّنة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع حالما نتصورها وبدون واسطة**.. والقضايا التي من هذا القبيل حقائق حاضرة طبعًا في العقل، ومبادئ مطلقة تنتهي إليها البراهين

(١) الفطرة، حقيقتها ومذاهب الناس فيها، (ص: ٤١٥-٤١٦).
(٢) الجواب الصحيح (٣/ ٣٠٧).
(٣) الإلحاد والشك الراديكالي (ص: ٤٧).

ويسكن عندها العقل، لأن علة التصديق بها موجودة فيها هي. فكما أن التمييز بين النور والظلمة لا يقتضي شيئًا ثالثًا، بل يكفي فيه النور نفسه، فكذلك المبادئ الأولية لا يحتاج بيانها لغير نفسها»[1].

ويزيد الأمر وضوحًا نصوصٌ أخرى لشيخ الإسلام، كقوله: «معلومٌ أن الحس لا يدرك أمرًا كليًّا عامًّا أصلًا، **فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني**»[2]، وقوله: «**لا بد في القياس من قضية كلية، والحس لا يدرك الكليات**، وإنما تُدرَك **بالعقل، ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر، لما يلزم من الدَّور أو التسلسل؛ فلا بد من قضايا كلية تُعقَل بلا قياس، كالبديهيات** التي جعلوها. فنقول: إذا وجب الاعتراف بأن **من العلوم الكلية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويَبْدَهُها بلا قياس، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغني عن القياس**»[3].

وإذا تأملنا هذين النصين قليلًا نجد أن ابن تيمية يقول إن الحس لا يدرِك الكليات، وليس فيه قضية تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني؛ فلا بد في القياس من قضية كلية عقلية، وهذه القضية لا يجوز أن يكون مصدرَها قياسٌ آخر لاستلزام الدَّور أو التسلسل؛ فلا بد من قضية كلية تُعقَل بلا قياس، بل تُبْتَدَأُ في النفوس، فـ«القياس لا بد له من مقدمات بديهية فطرية»[4]، لأن الحس يعتمد على العقل في تكوين الكليات، والكليات العقلية لا تتكون إلا بالقياس، والقياس يجب أن ينتهي إلى مقدمات أو كليات ابتُدِئت في النفس

(١) العقل والوجود (ص: ٥٠).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٣٤٥).
(٣) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٣٣٨-٣٣٩).
(٤) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٢٧٧).

(فطرية)، لا يكون منشؤها من الحس، لأن الحس لا يُكَوِّن كليات أصلًا، ولا من قياس عقلي آخر، بل من علم أو مقدمة فطرية أولية بديهية ابتدأها الله في النفس.

ومن جهةٍ أخرى نقول: إذا كان لا بد في القياس من قضية كلية -كما في النقل السابق-، وكانت «العلوم الضرورية الكلية لا بد فيها من قياس»[1]، فمن المحال أن يكون الحس هو مُنشِئ المقدمات الكلية الفطرية الأولية التي تقوم عليها جميع العلوم، لأن هذا دَوْرٌ معناه: أن القياس يعتمد على الكلِّي، والكلِّي يعتمد على القياس، وأن الحس هو الذي أنشأ الكليات، والكليات هي التي أدركت الحس!

يقول شيخ الإسلام: «لا ريب أنه يمتنع أن يكون شيئان كلٌّ منهما علة للآخر، وهذه القضية ضرورية متفَق عليها بين العقلاء، وهي مع تصوُّر طرفَيها بديهية.. فلو كان علةً لِعِلَّتِه للزم تقدُّمه على نفسه لكونه علة العلة، وتأخُّره عن نفسه لكونه معلول العلة، وذلك جمعٌ بين النقيضين، ولهذا كان الدور القبلي محالًا»[2].

فإن كان الحس يحتاج إلى المقدمة الفطرية الأولية البديهية، وكانت المقدمة الفطرية قد نشأت عن الحس، فهذا هو عين الدَّور المحال!

وقريب من النص السابق قول شيخ الإسلام: «العلم بالقضية العامة إما أن يكون بتوسُّط قياس أو بغير توسط قياس، فإن كان لا بد من توسط قياس، والقياس لا بد فيه من قضية عامة، لزم أن لا يُعلَم العامُّ إلا بالعام، وذلك

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٦٢٧).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٩٥).

يستلزم الدَّور أو التسلسل؛ **فلا بد أن ينتهي الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة**»[1].

بل يُبيِّن في موضع آخر أن هذه المقدمات حاصلة فيهم بالفطرة، وأنهم غير مأمورين بتحصيلها ولا باكتسابها لأنها حاصلة لهم أصلًا، وإنما يؤمرون بالعمل بما توجبه **وبعلوم أخرى يكتسبونها**، فهي ليست مكتسبة إذَن، بل حاصلة لهم وإليها ينتهي المكتسَب. يقول: «المعارف لا بد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية، **وهم لا يؤمرون بتحصيل الحاصل، بل يؤمرون بالعمل بموجبها وبعلوم أخرى يكتسبونها بها**. وأيضًا، فإن **أكثر الناس غافلون عما فُطروا عليه من العلم، فيُذَكَّرون بالعلم الذي فُطروا عليه**»[2]، وفي الجزء الأخير من النص يبين ابن تيمية أن هذا علم ومقدمات فُطروا عليها، والرسل تُذَكِّر به وبما يقتضيه، والتذكير إنما يكون بما هو حاصل أصلًا، فهم يُذَكَّرون بمقتضيات علم فُطروا عليه.

وزيادةً في بيان ما سبق، يقول شيخ الإسلام: «لفظ الضرورة فيه إجمال، فقد يراد به ما يضطر إليه الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس، **وقد يراد به ما يحصل في نفسه بدون كسبه**، وقد يراد به ما لا يقبل الشك، وقد يراد به ما يلزم نفس الانسان لزومًا لا يمكن الانفكاك عنه. ومنها: أن حصول العلم في النفس قد يحصل لكثير من الناس حصولًا ضروريًّا، مع توهُّمِه أنه لم يحصل له»[3].

---

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٠٨).
(٢) جامع الرسائل (١/ ١٦).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٢٢).

وإذَن، فإنَّ مما يُراد بلفظ «العلم الضروري» أو «المقدمة الضرورية»: ما يحصل في نفس الإنسان بدون كسبه، أي -كما قرَّرنا سابقًا- يُحدِثه الله ويبتدئه في نفس الإنسان، فلا يتوقف على علم سابق أو اكتساب، ويدل على هذا المعنى قول شيخ الإسلام: «الفطرة التى فطر الله عليها عباده **والعلوم الضرورية التي جعلها في قلوبهم**، تُوافق ما أخبر به الرسول من علوِّ الله على خلقه ونحو ذلك، **فالمعقول الضروري الذي هو أصل العلوم النظرية** موافقٌ للأدلة الشرعية، مصدِّق لها، لا مناقض معارض لها»[1].

فالعلوم الفطرية الضرورية غير المكتسبة، قد جعلها الله في قلوبهم، وهي أصل العلوم، أي: ما يُبنى عليها غيرُها من العلوم.[2]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣١٢).

(٢) من الذين قالوا بفطرية -أو قبلية- علوم ومعانٍ معينة في نفس الإنسان: الشيخ الدكتور يوسف الغفيص، ولا يخفى سعة علمه بتراث شيخ الإسلام ﷺ، فهو يكاد يحفظه عن ظهر قلب.

وإذا أردنا أن نُحرِّر قوله فيما اصطُلح على تسميته بـ«قبلية» أو «بعدية» المعرفة، فينبغي أن ننظر في المعاني العلمية التي يذكرها، لا إلى مجرد اصطلاح «بعدية» و«قبلية»، فهذا اصطلاحٌ لفظي خاص، قد لا يلتزمه بعض العلماء، والمهم هو المعاني العلمية كما قال ابن تيمية: «إذا أردتَ ارتفاع الشبهة، فانظر إلى معاني الأسماء، ودع المنازعات اللفظية التي لا طائل تحتها» [مسألة في توحيد الفلاسفة (ص: ٣٨)].

وبتتبُّع مقالات الشيخ يوسف الغفيص، نجده ممن يقول بفطرية (قبلية) المعرفة، ونسبته إلى هذا القول مبنية على أصلين هما: تعريفه للفطرة والأدلة الفطرية، وإثباته بعض الأوليات العقلية غير الناشئة عن الحس والقياس.

ومما يدل على الأصل الأول قوله: «الدليل الفطري هو ابتداءٌ من الله ﷻ في نفوس العباد، أي أن الله خلق العباد، وكما خلقهم على صورة من الشكل الجسماني الجسدي (له يدان وما إلى ذلك)، فإن الله خلق الانسان وهو مُبتدأ بهذه الحكمة الأولى وهي الفطرة، فهي مما استودعه الله في الإنسان عند مُبتدأ خلقه.. فالدليل الفطري هو ما استودعه الله من الحكمة الأولى في نفوس بني آدم.. فكما خلق الله الإنسان ناطقًا متكلمًا، خلقه فَاقِهًا لهذه الحكمة الأولى، أي مؤمنًا بها مُقِرًّا بها، ولكنه إقرارٌ وإيمانٌ مجمَل»، ثم قال تحت عنوان «التفريق بين الدليل العقلي والدليل الفطري»: «فالدليل الفطري: هو معنًى أو حِكَمٌ ابتدأها الله سبحانه واستودعها في نفوس بني آدم، فيَنشئون ويدركون وينظرون ويبصرون على هذا الإدراك.. فالدليل الفطري ليس فيه قياس، ليس فيه نظر، بل هو حكمة أولى ابتدأها الله في نفوس العباد» [شرح الرسالة التدمرية، الدرس الرابع، قناة «النتاج العلمي للشيخ د. يوسف الغفيص»، يُتيوب].

https://youtube.com/watch?v=AiwDn4L8Ic0&feature=shares

ولا يرِد على هذا التقرير ما يتمسك به بعض الناس من قول ابن تيمية إن وصف القضية بالبديهة «أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها»[1]؛ فإنَّ وصف البديهة يطلق على علوم مختلفة منها الكسبي والخبري والذي يخفى على كثير من الناس، فمن عَلِمَ قضية بالاستدلال فهي غير بديهية بالنسبة له هو، وذلك لا يقدح في كون القضية ضرورية، وفي هذا يقول ابن تيمية: «البديهي هو ما إذا تُصُوِّرَ طرفاه جزم العقل به، والمتصوَّران قد يكونان خفيَّيْن؛ فالقضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصوُّرها كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية»[2].

وما دام هذا الخفاء بالنسبة إلى الشخص لا إلى القضية (في حال كونها فطرية)، فقد أكد ابن تيمية على وجوب وجود قضايا بديهية يكون إليها المرجع عند الاختلاف، فإن ادَّعى بعض الناس قضيتين بدهيتين متناقضتين، لزم الرجوع إلى قضية فطرية بدهية تحكم بينهما وإلا لزم التسلسل، والمرجع

فيُصرِّح هنا بوجود معانٍ وحِكَم -أولية غير مسبوقة- في نفس الإنسان بصورة مباشرة من الله ﷻ، ليس فيها قياس ولا نظر، بل وُلد عليها الإنسان كما ولد بيد وعين.

ومما يدل على الأصل الثاني قوله: «الحكم العقلي ليس بالضرورة أن يكون حكمًا قياسيًا، وإن كان من أحكام العقل (القياس على الشاهد، ونحو ذلك)، فهذا باب آخر.

لكن هناك أحكام عقلية ضرورية ليست مبنية على الحكم في الشاهد.. وهي الأحكام العقلية الأولى، كالقول بأن النقيضين يمتنع اجتماعهما ويمتنع ارتفاعهما، وأن الحي إذا نفيت عنه إحدى الصفتين لزم قبول الأخرى، وهَلُمَّ جرًّا.. وهذه أحكام عقلية أولى ليست مبنية على القياس الحسي المعين» [شرح الرسالة التدمرية، الدرس العاشر، قناة «النتاج العلمي للشيخ د. يوسف الغفيص»، يُتيوب].

https://youtube.com/watch?v=QZ9YaY_oQwA&feature=shares

فينفي هنا أن تكون كل أحكام العقل منتزَعة من الحس أو ناشئة عن القياس، ويثبت الأحكام العقلية الأولى -على غرار تعريفه السابق للفطرة بالحكمة الأولى- وأنها غير مبنية على القياس الحسي المعين، بمعنى أنها لم تؤخذ مما علمناه بالمشاهدة والتجريب من امتناع اجتماع النقيضين، بل هي أحكام عقلية ضرورية فطرية.

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٠٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١).

في هذا إلى أهل الفِطَر السليمة التي لم تتغير بما يؤثر على القضايا المرجعية بالخفاء أو ما يحيل الفطرة.

يقول ابن تيمية: «المرجع في القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفِطَر السليمة التي لم تتغير فطرتها بالاعتقادات الموروثة والأهواء. ومن المعلوم أن هذه المقدمة مستقرة في فِطَر جميع الناس، الذين لم يحصل لهم ما يغير فطرتهم من ظنٍّ أو هوى.. إذا جاز أن يكون في الفطرة حكمان بديهيان، أحدهما مقبول والآخر مردود، كان هذا قدحًا في مبادئ العلوم كلها، وحينئذ لا يُوثَق بحكم البديهية. الثاني: أنه إذا جُوِّز ذلك، فالتمييز بين النوعين: إما أن يكون بقضايا بديهية، أو نظرية مبنية على البديهية، وكلاهما باطل؛ فإنَّا إذا جوَّزنا أن يكون في البديهيات ما هو باطل، لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميِّزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى، وما هو كاذب مقبول التمييز، حتى يُعلَم أنها من القسم الصحيح، وذلك لا يُعلَم إلا ببديهية أخرى مبيِّنة مميِّزة، وتلك لا يُعلَم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى، فيُفضي إلى التسلسل الباطل، أو ينتهي الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز، فلا يبقى طريقٌ يُعلَم به الحق من الباطل، وذلك يقدح في التمييز، والنظريات موقوفة على البديهيات، **فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة: فيها حق وباطل = كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك، وحينئذ فلا يبقى علمٌ يُعرَف به حق وباطل، وهذا جامع كل سفسطة. وبتقدير ثبوت السفسطة، لا تكون لنا عقليات يثبت بها شيء**»[1]؛ فلا بد من قضايا فطرية بديهية غير مشتبهة تكون هي المرجع، وإلا لزم المحال وثبتت السفسطة!

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٤-١٥).

وقال أيضًا: «ويمتنع أيضًا غلطهم في الأمور الفطرية الضرورية؛ فإن ذلك يسدُّ باب العلم والمعرفة، وأن يثق الإنسان بشيء من علومه»[1]، ويُلاحَظ هنا تفريقُه بين علوم الإنسان (المكتسبة) والعلم الفطري، وتقريرُه امتناع اشتباه العلوم الفطرية، لأنها الأصل الذي يُبنَى عليه ويُرجَع إليه، فلو جاز عليها الاشتباه والغلط لانسدَّ باب المعرفة وامتنع أن يعلم الإنسان شيئًا (بحسِّه واكتسابه).

وبناءً على تقسيم العلوم إلى أصلٍ (فطري، أولي، بديهي، ضروري) وفرعٍ (مكتسب، حسي، نظري، استدلالي)، كانت حجة ابن تيمية هي ألا يُعارَض الأصل بالفرع، لأن الفرع مبنيٌّ على وجود الأصل ولا قيام له إلا به، وفي هذا يقول رحمه الله: «وأما دفع الضروريات بالنظريات فغير ممكن، لأن النظريات غايتها أن يُحتَجَّ عليها بمقدمات ضرورية. فالضروريات أصل النظريات، فلو قُدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحًا في أصل النظريات، فتبطُل الضروريات والنظريات، فيلزمنا بُطلان قدحِه على كل تقدير؛ إذ كان قدحُ الفرع في أصله يقتضي فسادَه في نفسه، وإذا فسد في نفسه بَطَلَ قدحُه، فيكون قدحُه باطلًا على تقدير صحته وعلى تقدير فساده؛ فإنَّ صحته مستلزمةٌ لصحة أصله، فإذا صحَّ كان أصله صحيحًا، وفساده لا يستلزم فساد أصله؛ إذ قد يكون الفساد منه، ولو قدح في أصله للزم فساده، وإذا كان فاسدًا لم يُقبَل قدحُه؛ فلا يُقبَل قدحُه بحال»[2].

ويقول في موضع آخر: «المقدمات الضرورية لا يجوز منعُها، ولو جاز منع الضروريات لم يمكن الاستدلال ولا إقامة حجة على منكِر؛ فإن المستدل

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٣٢-١٣٣).
(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٤٤).

غايته أن يستدلَّ بدليل مؤلف من مقدمات ضرورية، فلو جاز منع الضرورية لم يصحَّ الاستدلال. وكذلك ما ذكره من الاستدلال على أنها ليست بضرورية أو ليست بصحيحة لا يُقبَل أيضًا؛ فإن الضروريات هي الأصل للنظريات، فلو جاز القدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحًا في الأصل بفرعه، وذلك يستلزم بطلان الفرع والأصل جميعًا؛ فإن الفرع إذا كان فاسدًا لم تَجُزْ المعارضة به، وإن كان صحيحًا لزم أن يكون أصله صحيحًا، فلا يجوز أن يكون قادحًا في الأصل»[1].

وقال أيضًا: «والقدح في الضروريات بالنظريات غير مقبول، لأن الضروريات أصل النظريات، فلو جاز القدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحًا في أصل النظريات، والقدح في أصل الشيء قدحٌ فيه نفسه، فيكون القدح في الضروريات بالنظريات يتضمن القدح في الضروريات والنظريات، وإذا كان على هذا التقدير لا تصح الضروريات ولا النظريات لم يكن هذا علمًا ولا كلامًا صحيحًا، فلا يُقدَح به في شيء، وهذا من الكلام الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمِّه»[2].

وقال: «ومعلومٌ أن العلوم الضرورية أصلٌ للعلوم النظرية، فإذا جوَّز الإنسان أن يكون ما عَلِمَهُ غيرُه من العلوم الضرورية باطلًا جوَّز أن تكون العلوم الضرورية باطلة، وإذا بطلت بطلت النظرية، فصار قولهم مستلزمًا لبطلان العلوم كلها، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه، فهو متضمن لتناقضهم، ولغاية السفسطة»[3]، فـ«العلوم الضرورية لا تقدح فيها

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٧٠).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٥٢-١٥٣).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٣)، (١/ ٣٦٠)، بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٩٩).

الطرق النظرية؛ فإن الضروريات أصل النظريات، فلو قُدِحَ بها فيها، لزم إبطال الأصل بالفرع»[1]؛ فـ«الضروريات لا يمكن القدح فيها»[2]، و«لا تُعارَض بالاستدلال»[3]، و«الكلام إذا انتهى إلى المقدمات الضرورية، فقد انتهى وتم»[4].

***

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٦٩٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٩٠).
(٣) منهاج السنة النبوية (٦/ ٤٧٢).
(٤) مجموع الفتاوى (١١/ ١٤٩).

المعلوم بالقوة والموجود بالقوة

لفظ القوة له معانٍ كثيرة، والذي يتعلق ببحثنا ويهمنا من ذلك: «القوة في مقابل الفعل»، «والقوة بهذا الإطلاق هي: اسم لما كان به الشيء مستعدًّا لأن يوجد بالفعل. وهذا المعنى هو أشهر المعاني التي يُطلَق عليها اسم القوة عند الفلاسفة.. ومعنى الوجود بالفعل هنا هو أن يكون الشيء موجودًا على الحال الذي كان به في الوجود بالقوة»[1].

والعلوم والمقدمات والقضايا الفطرية (القبليات) التي سبق تقريرها -والتي هي موجودة بالقوة- ليست مستغنية بالكلية عن الحس في ابتداء عملها وظهورها، بل هي تتحرك وتظهر في النفس بالحس، لأن الإنسان لا يتصور جزئياتها بغير احتكاك بتلك الجزئيات، كما قال ابن تيمية في «الانتصار لأهل الأثر»[2].

فتوجد بالقوة في نفس الإنسان، في قوته اللاشعورية، ثم تبدأ في عملها أو تظهر مع الحس، ولكنها لا تنشأ عن الحس، ففرقٌ بين الظهور والإنشاء، والقول بوجود العلم بالقوة ليس من قبيل القول بوجود الموجودات -التي يتحقق وجودها في الخارج- بالقوة، وبين القولين فرق عند ابن تيمية، فالعلم عنده ليس شيئًا قائمًا بذاته، بل عَرَضٌ أو صفة معنوية تقوم بالعالِم، بخلاف الأمور المتحققة في الخارج، فإنها أمور تقوم بذاتها. ولهذا فقد أقرَّ ابن تيمية وجود العلوم بالقوة، ولم يُقِرَّ وجود موجود بالقوة، بل ساواه بالعدم.

(١) الحد الأرسطي (ص: ٣٧٧-٣٧٨).
(٢) انظر: الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٣٣٢).

يقول عن وجود العلم بالقوة: «**والعلم الحاصل في النفس لا تنضبط أسبابه**، ومنه ما يحصل دفعةً، كالعلم بما أحسَّه، ومنه ما يحصل شيئًا بعد شيء، كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة، والعلم بمدلول القرائن التي لا يمكن التعبير عنها. وكذلك حصول الإرادة، فإن من الأشياء ما تحصل إرادته الجازمة في النفس، كإرادة الأشياء الضرورية التي لا بد له منها، كإرادة دفع الأمور الضارَّة له، وكإرادة الجائع الشديد الجوع والعطشان الشديد العطش لتناول ما تيسر له من الطعام والشراب. ومنه ما يحصل شيئًا بعد شيء.. ومن عرف حقيقة الأمر تبيَّن له أن **النفوس فيها إرادات فطرية، وعلوم فطرية، وأن كثيرًا من أهل الكلام في العلم قد يظنون عدم حصولها، فيسعَون في حصولها، وتحصيل الحاصل ممتنع، فيحتاجون أن يُقَدِّروا عدم الموجود، ثم يسعَون في وجوده**، ومن هنا يغلط كثير من الخائضين في الكلام والفقه. **وقد يكون العلم والإرادة حاصلَين بالفعل، أو بالقوة القريبة من الفعل، مع نوع من الذهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكُّر رجعت النفس إلى ما فيها من العلم والإرادة**، أو توجهت نحو المطلوب، فيحصل لها معرفته ومحبته»[1].

والقوة القريبة هي التي لا تفتقر لغير فعلٍ واحد للخروج من القوة إلى الفعل،[2] أو هي المهيَّأة كل التهيؤ للخروج إلى الفعل حالما تُفعَل عِلَّتُها أو يرتفع المانع لها، وهي القوة في الحقيقة.[3]

ويقول ابن تيمية في موضع آخر: «المندرج في غيره هو ما يدل عليه بالتضمُّن لا بالالتزام، فالدالُّ على غيره بالالتزام لا بالتضمُّن لا يكون مشتملًا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٢٥).
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (ص: ٢٢٩).
(٣) العقل والوجود (ص: ١٣٣-١٣٤).

عليه، ولا يكون الثاني مندرجًا فيه. ومثل ذلك اللوازم الخارجة عن الماهية على أصلهم، كالضاحكية. فإن الإنسانية ما انطوت على الضاحكية ولا انطوى علم الضاحكية في علم الإنسانية، فإنها ما دلت عليها مطابَقةً ولا تضمُّنًا، بل دلالة خارجية، فإن هذه اللوازم التي احتجنا في العلم بها إلى صورة أخرى، إنما هي **معلومة لنا بالقوة لا بالفعل**»[1].

ويُبيِّن في موضع آخر طريقة خروجه من القوة إلى الفعل فيقول: «**ما كان بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمُخرِج**»[2]، فهذا المُخرج لما عُلِمَ بالقوة هو استثارته بالاحتكاك مع الجزئيات الحسية، فهما متكاملان، فالعلم الفطري المقصود هنا لم ينشأ عن الحس ولكنه به ظهر وصار أكمل، لأن وجوده بالفعل أكمل من وجوده بالقوة، وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «ما كان كمالًا إذا كان بالقوة، فهو إذا صار بالفعل أكمل وأكمل، فكيف تكون القدرة على الفعل والعقل للأشياء الخسيسة كمالًا، ولا يكون خروج القوة إلى الفعل ونفس فعلها وعقلها كمالًا؟»[3].

وكذلك قال عن فاعلية الله ﷻ، ففعله يتعلق بإرادته، وهو قادر على الفعل في كل وقت، وإرادته -من حيث هي صفة قائمة به- صفة ذاتية لا تنفك عنه، وفاعليته هذه موجودة بالقوة، فإذا فَعَلَ خرجت من القوة إلى الفعل. يقول: «لا ريب في تجدُّد المفعولات شيئًا بعد شيء، فليس كونه مُحدِثًا للحادث المعين بالفعل أمرًا لازمًا لذاته، بل صار مُحدِثًا له بعد أن لم يكن، **وهذا خروج**

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٩٥-٩٦).

(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٣٤٦)، وبهذا المعنى نفسه ردَّ شيخ الإسلام على أرسطو في «درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ٢٩١-٢٩٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٢١-٤٢٢).

لهذه الفاعلية عن القوة إلى الفعل»[1]، فقوة الفاعلية نفسها قائمة به بالقوة، وتخرج للفعل بإرادته حدوث الفعل.

وأما المفعول فإنه لم يكن موجودًا بالقوة، بل كان معدومًا، فالذي يُوصَف وجوده بالقوة هو المادة التي خُلق منها هذا المفعول، وبهذا صرَّح شيخ الإسلام في قوله: «فإن قوله (وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل) لا يجوز أن يراد به أن **نفس المعدوم كان فيه قوةٌ هي مبدأ وجوده؛ فإن المعدوم ليس في شيء ولا فيه شيء**، وإنما يقال إن ما منه **وُجِد المعدوم كان فيه قوة وجوده، كما في النطفة قوة أن تصير علقة**، وفي الحبة قوة أن تصير سنبلة، وفي النواة قوة أن تصير نخلة، فالذي فيه القوة ليس هو المعدوم. **وأما الحركة والمتحرك، فنفس المتحرك فيه قوة هي مبدأ الحركة، فنظير المتحرك المحل الذي وُجِد فيه ما كان معدومًا من الأعراض، كما يوجد اللون في المتلونات، والطعم في المطعومات، والحياة في الأحياء، فكذلك الحركة في المتحركات، فمحل هذه الصفات والحركات كان قابلًا لها وفيه قوة القبول والاستعداد لها، وأما نفس هذه الأمور التي كانت معدومة فوُجِدت، فليس فيها من القوة ولا غيرها شيء»**[2].

وهذا كلام في غاية الدقة والوضوح، ففيه وصفُ الموجود بأن فيه قوةً لما يقوم به من الأعراض، والعلم عَرَضٌ، بخلاف الموجود الخارجي -الذي كان معدومًا فوُجِد- فإنه لا يُوصَف بذلك، وقد مرَّ تصريح ابن تيمية بقيام العلم في النفس بالقوة القريبة من الفعل.

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٢)، والمعنى نفسه بعبارات متقاربة (٩/ ٢٨٩).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٤٠٩-٤١٠).

فـ«من أثبت تلك المبادئ لا ينكر أهمية الحس في تحقُّقها في الخارج وإثارتها في النفس، فالنفس مضطرة للتسليم بها، ولكن لا يتحقق التسليم بها إلا باحتكاك الحس، فـ«لوك» [جُون لُكْ] لم يُفرِّق بين **ابتداء المعرفة وبين منشأ التصديق بالمعرفة**، ومعنى هذا الكلام: أن ابتداء العلم بالمعارف الفطرية لا بد فيه من الحس، وأما منشأ التصديق بها فلا يكون إلا من العقل، وهذا هو معنى كونها فطرية»[1]، فالمؤمن بوجود المعارف والقضايا الفطرية لا يدَّعي أنها تعمل قبل الحس، لأنه شرطُ عملِها.

يقول د. عبد الله القرني: «أما الشرط الموضوعي للمعرفة العقلية (وهو الانطباع بمعطيات الإدراك الحسي) فيستند إلى أن العقل -من حيث هو صفة وفعل تقتضيه الغريزة العقلية- لا بد أن يتعلق بموضوع، لأنه لا يمكن حصول تصورات في الذهن ليس لها أصل حسي، وإن كانت المعرفة العقلية تختص بالتجريد والتعميم بعد إدراك الجزئيات المعينة في الواقع المحسوس. وكما يقول الإمام ابن تيمية عن النظر العقلي فإنه: إنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معينًا يفيده العقل والقياس كليًّا»[2].

بل إن «كانط» -وهو أشهر من قال بالقبليات- يقول: «**تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسَّنا**، فتُسبِّب من جهةٍ حدوث التصورات تلقائيًّا، وتُحرِّك من جهةٍ أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفةٍ بالموضوعات تسمى التجربة. إذَن، لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنيًّا على

(١) الحد الأرسطي (ص: ٢٩٧).
(٢) المعرفة في الإسلام (ص: ٣٢٨).

التجرِبة، بل معها تبدأ جميعًا. لكن **على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأَسْرِها من التجربة**..

ثمَّة إذَن سؤال ما زال يحتاج على الأقل إلى بحثٍ أكثر دقَّة، ولا يُجاب عنه فورًا من اللمحة الأولى، وهو: هل يوجد نوع من المعرفة مستقلٌّ عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية؟ وتسمى مثل هذه المعارف قبلية، وتُفرَّق عن الأمبيرية التي مصدرها بعدي، أي في التجربة»[1].

وتوضيح ذلك أن «**العلم إنما يتحقق باجتماع قوة الإحساس بالواقع الخارجي وقوة الغريزة العقلية، فمَن حُرِم إحدى القوتين بحيث لا يدرك شيئًا من المحسوسات أو لا يعقل شيئًا، لم يمكن أن يتحقق له أي مقتضى من مقتضيات الفطرة، لا التوحيد ولا غيره**. وعلى هذا لا يمكن تفسير إخبار النبي ﷺ بأن كل مولود يولد على الفطرة أنه يكون موحدًا بمجرد الخلقة التي وُلد عليها، بحيث يكون عارفًا بالتوحيد منذ ولادته. كما لا يكون مقصود من فسَّر الفطرة بالإسلام من السلف أن المولود يكون مسلمًا بالفعل، وإنما يولد على خلقة مقتضية للإسلام إذا ميَّز وعقل»[2].

تُبيِّن التقريرات السابقة أن وظيفة الاحتكاك بجزئيات الواقع: **الابتداء في العمل أو الإظهار لا الإنشاء**، أو -بعبارة أخرى- الكشف لا التأسيس، «فوظيفة الفطرة المعرفية البناء الكاشف لا البناء المؤسس المستقل، فعملية البحث المعرفي، عملية كشف عن الانسجام بين الفطرة والحقائق المعرفية الأخرى، وليست عملية إنشاء وبناء معارف على وجه الاستقلال، ذلك لأن كليات

(١) نقد العقل المحض (ص: ٤٥).
(٢) المعرفة في الإسلام (ص: ٢٠٧).

المعارف موجودة مُؤسَّسَة في نفس العارف، وجزئياتها مبثوثة في الواقع، وكلٌّ من كليات المعارف وجزئياتها راجعٌ إلى مصدر واحد، وهو أصل «العلم الإلهي»، فوظيفة المعرفة هي الكشف عن ذلك الانسجام المعرفي، وترتيب المعرفة وتأليفها لِتُطابق الحق وتُوافق الحقيقة، كما يشير إليه ابن تيمية بقوله: العبد لمَّا كان مخلوقًا مربوبًا مفطورًا مصنوعًا، عاد في علمه وعمله إلى خالقه وفاطره وربِّه وصانعه، فصار ذلك ترتيبًا مطابقًا للحق وتأليفًا موافقًا للحقيقة؛ إذ بناء الفرع على الأصل وتقديم الأصل على الفرع هو الحق، فهذه الطريقة الصحيحة الموافقة لفطرة الله وخلقته ولكتابه وسنته»[1].

ولما كان هذا المبحث (المعلوم بالقوة والموجود بالقوة) في أصل النزاع، لأن ثبوتَه يُثبِت المعرفة الفطرية ونفيَه ينفيها، وكان اعتراضهم مبنيًّا على عدم الاعتراف به، فقد حاولوا التمسُّك بأي نصٍّ مشتبه لابن تيمية يُوردونه على النصوص السابقة، التي يُثبِت فيها العلم بالقوة.

فحاولوا التمسُّك بما ذكره في «الجواب الصحيح» حيث يقول: «وكذلك قولهم: إن النطق مولود منه كولادة النطق من العقل؛ فإن المولود من غيره متولِّد منه، فيحدث بعد أن لم يكن، كما يحدث النطق شيئًا فشيئًا، **سواء أريد بالنطق العلم أو البيان، فكلاهما لم يكن لازمًا للنفس الناطقة**، بل حدث فيها واتصفت به بعد أن لم يكن، وإن كانت قابلةً له ناطقة بالقوة. فإذا مثَّلوا تولُّد النطق من الرب كتولُّدِه عن العقل، لزم أن يكون الرب كان ناطقًا بالقوة ثم صار ناطقًا بالفعل، **فيلزم أنه صار عالمًا بعد أن لم يكن عالمًا**، وهذا من أعظم الكفر وأشدِّه استحالة، **فإنه لا شيء غيره يجعله متصفًا بصفات الكمال بعد**

(١) منهج ابن تيمية المعرفي (ص: ٧٩).

أن لم يكن متصفًا بها؛ إذ كل ما سواه فهو مخلوق له وكماله منه، فيمتنع أن يكون هو جاعل الرب ﷻ كاملًا. وذلك دَوْرٌ ممتنع في صريح العقل؛ إذ كان الشيء لا يجعل غيره متصفًا بصفات الكمال حتى يكون هو متصفًا بها، فإذا لم يتصف بها حتى جعله غيره متصفًا بها لزم الدَّوْر الممتنع، مثل كون كلٍّ من الشيئين فاعلًا للآخر وعِلَّةً له أو لبعض صفاته المشروطة في الفعل، فتبيَّن بطلان كون نطقه متولِّدًا منه كتولُّد النطق من العقل، **كما بطل أن يكون لصفاته اللازمة له ما هو مبدأٌ لها متقدم عليها أو فاعل لها**»[1].

وهذا النقل غير مؤثِّر بحال على ما سبق تقريره، وليس هو في محل النزاع والبحث، لأن ما كان بالقوة لا يخرج إلا بمُخرج، وهو -بالنسبة للموجود بالفعل- غير متحقق، لأننا قلنا إن العلوم الموجودة فينا لا تتحقق إلا بتحقق جزئياتها واستثارة الحس لها.. فإن قيل مثل ذلك في علم الله، لزم منه عدم تحقُّق صفة العلم بالفعل، وأنه ﷻ محتاج إلى غيره ليُخرجها من القوة للفعل!

فنحن نقول إن هذه العلوم الموجودة لا تتحقق بالفعل كصفة تامة إلا بعد وجود المُخرج لها من الكُمون، وهذا المُخرج هو الحس، ومثل هذا لا يجوز أن يُقال في علم الله، لأن عِلمَه ﷻ متحقق بتمامه أزَلًا، لا يجوز أن يُقال إنه علمٌ بالقوة، لما في ذلك من وصفٍ له ﷻ بالحاجة إلى مُخرج لهذا العلم، ووصفٍ للعلم نفسه بالنقص!

وقد جعل ابن تيمية لازم قولهم أنه «صار عالمًا بعد أن لم يكن عالمًا» الافتقار والحاجة، لأن العلم وتحقُّقَه بالفعل لا يكون إلا بشروطه، فإن قيل إن الله عَلِمَ

(١) الجواب الصحيح (٢/ ٢١٨-٢١٩).

شيئًا بالقوة، كان معنى ذلك أن عِلمَه مشروطٌ بتلك الشروط، فلا يتحقق أو يظهر إلا بتحقُّقها!

وفي النص نفسه ما يردُّ هذا، وهو قوله: «بَطَلَ أن يكون لصفاته اللازمة له ما هو مبدأٌ لها متقدمٌ عليها أو فاعلٌ لها»، لأن صفة العلم متحققة بالفعل أزَلًا، وهي من الصفات اللازمة له ﷻ كصفة الفاعلية أو الإرادة والقدرة السابق تقريرهما، وهذه الصفات اللازمة للخالق لا يصح وصفُ وجودِها بالقوة، لأن ذلك يُفضي إلى عدم تحقُّقها حتى يأتي المُخرج لها، فيتصف بها بعد أن لم يكن متصفًا ﷻ!

وأما فاعليته ﷻ للأمور المعيَّنة، فقد نصَّ ابن تيمية على أنها ليست من الأمور اللازمة لذاته، فقال: «فليس كونه مُحدِثًا للحادث المعين بالفعل أمرًا لازمًا لذاته»، ولهذا فإنه يُحدِث كل حادث معين بعد أن لم يكن مُحدِثًا له، وقد وصف ذلك ابنُ تيمية بأنه خروج لهذه الفاعلية عن القوة إلى الفعل.

ويؤكد هذا سياق الكلام السابق لهذا الإيراد، حيث يقول: «قولهم الأب الذي هو ابتداء الاثنين، والابن: النطق الذي هو مولود منه كولادة النطق من العقل = كلامٌ باطل؛ فإنَّ **صفات الكمال لازمةٌ لذات الرب ﷻ أولًا وآخرًا، ولم يزل ولا يزال حيًّا عالمًا قادرًا، لم يَصِرْ حيًّا بعد أن لم يكن حيًّا، ولا عالمًا بعد أن لم يكن عالمًا**. فإذا قالوا: إن الأب الذي هو الذات هو ابتداء الحياة والنطق، اقتضى ذلك أن يكون الأب قبل الحياة والنطق، وأن يكون فاعلًا للحياة والنطق؛ فإنَّ ما كان ابتداءً لغيره يكون متقدمًا عليه أو فاعلًا له، **وهذا في حق الله باطل**. وكذلك قولهم: إن النطق مولود منه كولادة النطق من العقل...»[1].

(١) الجواب الصحيح (٢/ ٢١٨).

وأختم هذا المبحث بنص قاطع بديع، يُصوِّر المسألة تصويرًا جليًّا. يقول شيخ الإسلام: «**الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته، وإن كان ذلك مُذكِّرًا ومُحرِّكًا**، أو مُزيلًا للمُعارض المانع، لكن المقصود أنه لا يحتاج حصول ذلك في الفطرة إليه مطلقًا. وأيضًا فالإقرار بالصانع بدون عبادته بالمحبة له والذل له وإخلاص الدين له لا يكون نافعًا، بل الإقرار مع البعض[1] أعظم استحقاقًا للعذاب، فلا بد أن يكون في الفطرة مقتضٍ للعلم، ومقتضٍ للمحبة، والمحبة مشروطة بالعلم؛ فإنَّ ما لا يشعر به الإنسان لا يحبه، والحب للمحبوبات لا يكون بسبب من خارج، بل هو جِبِلِّيٌّ فِطريٌّ، وإذا كانت **المحبة جبلية فطرية، فشرطها -وهو المعرفة- أيضًا جبليٌّ فطريٌّ، فلا بد أن يكون في الفطرة محبة الخالق مع الاقرار به. وهذا أصل الحنيفية التي خلق الله خلقه عليها، وهو فطرة الله التي أمر الله بها**»[2].

فقد بيَّن هنا أن الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة، وإنما تُذكِّر -الأسبابُ- بما في الفطرة وتُحرِّكه، **وهذا التحريك هو استثارة ما كان فيها بالقوة.**

***

(١) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: «البغض»، وسيرد هذا النقل في موضع آخر.
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٥٠-٤٥١).

التذكير

من آثار ومؤكدات ما تقرَّر سابقًا من وجود العلم بالقوة: أن الرسل إنما تأتي مُذكِّرةً به أو بما يقتضيه لمن نسيه أو غفل عنه، فلا تأتي لتستحدث أصولًا غير موجودة، بل تُذكِّر بالعلوم الفطرية الموجودة فينا، وتدعو لمقتضياتها، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وأما الاعتراف بالخالق فإنه علمٌ ضروريٌّ لازمٌ للإنسان، لا يغفل عنه بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه وإن قُدِّرَ أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرًا؛ **فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية**»[1]، و«الرسل إنما تأتي **بتذكير الفطرة ما هو معلومٌ لها**»[2].

فلو لم يكن هذا العلم موجودًا في نفس الإنسان لما صح أن يُوصَف بنسيانه، ولا أن يُقال إن الرسل جاءت تُذكِّر به؛ فالمعرفة ثابتة في فِطَر الخلق.

ولهذا كانت حُجَّة فرعون على رسول الله موسى ﷺ باطلةً لا توجيه لها؛ فإنَّ موسى قد أتى فرعون بما يعلمه من نفسه، ولو لم يكن ذلك معلومًا لفرعون لكان لقوله -إذ قال: «وما ربُّ العالمين؟!»- وجهٌ مقبول، كما قال شيخ الإسلام: «**لو لم تكن المعرفة ثابتةً في الفطرة، لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى الله، لقالوا مثل ما قال فرعون: وما ربُّ العالمين؟ إنكارًا له وجحدًا = كأن يكون قولهم متوجهًا**. وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق، لكن أظهر خلاف ما في نفسه كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]»[3].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٩).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٤٨).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٤٠).

وزيادةً في البيان، يقول شيخ الإسلام عن الرسول المُذكِّر والفرعون الجاحد: «فلما سأل جحدًا أجابه موسى بأنه أعرفُ من أن يُنكَرَ وأظهرُ من أن يُشَكَّ فيه ويُرتاب، فقال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٤]، ولم يقل: «موقنين بكذا وكذا»، بل أطلق، فأي يقين كان لكم بشيء من الأشياء فأول اليقين اليقين بهذا الرب، كما قالت الرسل لقومهم: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠]. وإن قلتم: لا يقين لنا بشيء من الأشياء بل سُلبنا كل علم، فهذه دعوى السفسطة العامة، ومُدَّعِيها كاذبٌ ظاهرُ الكذب؛ فإن العلوم من لوازم كل إنسان، فكل إنسان عاقل لا بد له من علم. ولهذا قيل في حد العقل: إنه علوم ضرورية، وهي التي لا يخلو منها عاقل»[1].

وقال أيضًا: «فبيَّن له موسى أنكم الذين سُلبتم العقل النافع وأنتم أحق بهذا الوصف، فقال: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٨]؛ فإنَّ **العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية**، وأعظمها في الفطرة الإقرار بالخالق. فلما ذَكَرَ أولًا أن من أيقن بشيء فهو موقن به، واليقين بشيء هو من لوازم العقل، بيَّن ثانيًا أن الإقرار به من لوازم العقل. ولكن المحمود هو العلم النافع الذي يعمل به صاحبه، فإن لم يعمل به صاحبه قيل: إنه ليس له عقل. ويقال أيضًا لمن لم يتبع ما أيقن به: إنه ليس له يقين؛ فإن اليقين أيضًا يراد به العلم المستقر في القلب، ويراد به العمل بهذا العلم، فلا يطلق «الموقن» إلا على من استقر في قلبه العلم والعمل»[2].

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٣٥-٣٣٦).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٣٦-٣٣٧).

وهذا عامٌّ في رسل الله (صلوات الله وسلامه عليهم)، أنهم يُذكِّرون بما في الفطرة، وإنما ذكر موسى وفرعون لظهور ما جاء في القرآن في قصتهما وتعلُّقه بمحل البحث، ومما قال شيخ الإسلام أيضًا في قصتهما: «ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومه: إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق، فانظروا واستدِلُّوا حتى تعرفوه. **فلم يُكلِّفوا أولًا بنفس المعرفة ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة؛ إذ كانت قلوبهم تعرفه وتُقِرُّ به، وكل مولود يولد على الفطرة،** لكن عَرَضَ للفطرة ما غيَّرها، **والإنسان إذا ذُكِّرَ ذَكَرَ ما في فطرته. ولهذا قال الله في خطابه لموسى:** ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ﴾ [طه: ٤٤] **ما في فطرته من العلم الذي به يعرف ربه** ويعرف إنعامه عليه وإحسانه إليه وافتقاره إليه، فذلك يدعوه إلى الإيمان، ﴿أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] ما ينذره به من العذاب، فذلك أيضًا يدعوه إلى الإيمان، كما قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]»[1].

فالمعرفة الثابتة في الفطرة (كما في النقل الأول) هي العلوم الضرورية اللازمة لكل إنسان عاقل، فلا يخلو منها (كما في النقل الثاني)، والعقل مستلزم لتلك العلوم الضرورية اليقينية الموجودة في الفِطَر (كما في النقل الثالث)؛ فهم لم يُكلَّفوا بالمعرفة ولا بالأدلة الموصلة إليها، وإنما يُذَكَّرون بما في فطرتهم من العلم الذي به يعرفون ربهم (كما في النقل الرابع).

***

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٣٨).

الفرق بين تذكير الفطرة التيمية وتذكر المُثُل الأفلاطونية

في الفطرة علومٌ يُثيرها الحس، وتُذَكِّر بها وبمقتضياتها الرسل. هذه رؤية تيمية لا تتفق مع الرؤية الأفلاطونية القائمة على تذكُّر عالم المُثُل، فقد «ذهب أفلاطون إلى أن المعاني والمُثُل مفارقة في عالم خاص بها هو عالم المعقولات، وهي نماذج وأصول للعالم الحسي، فالمُثُل هي وحدها الموجودات الحقيقية»[1]، و«المثال عند أفلاطون صورة مجردة، وحقيقة معقولة أزلية ثابتة، قائمة بذاتها، لا تتغير، ولا تفسد. وهي مبدأ المعرفة عنده، لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تُسمِّيها إلا إذا كانت قادرةً على تأمُّل المثال»[2]؛ فالفرق بين التذكير عند ابن تيمية والتذكُّر عند أفلاطون فرقٌ في أساس الرؤية الوجودية والمعرفية وآثارهما.

والتذكُّر عند أفلاطون يتلخَّص في أن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت على اتصال بالآلهة وفي صحبة المُثُل، تشاهد -فيما وراء السماء- موجوداتٍ ليس لها لون ولا شكل، ثم ارتكبت إثمًا فهبطت إلى هذا العالم ونسيت ما كانت تعلمه في عالم المُثُل، فالعلم تذكُّر والجهل نسيان.[3]

وهي نظرية متعلقة بالإدراك والعلم من حيث اتصال النفس بالحقائق المجردة في عالمها السابق لهبوطها إلى الأرض، فالنظرية تذكُر علومًا مجردة وحقائق ثابتة في الخارج. ومما جاء في تعريفها: «نظرية الاستذكار الأفلاطونية:

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص: ١٧٠)، وانظر: الجواب الصحيح (٢/ ٢٦٨).
(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (ص: ٣٣٥).
(٣) انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (ص: ٢٦٥)، والمعجم الفلسفي، لمجمع اللغة العربية (ص: ٤٢)، والمعجم الفلسفي، لمراد وهبة (ص: ١٧٧).

وهي النظرية القائلة بأن الإدراك عملية استذكار للمعلومات السابقة. وقد ابتدع هذه النظرية أفلاطون، وأقامها على فلسفته الخاصة عن المُثُل وقِدَم النفس الإنسانية، فكان يعتقد أن النفس الإنسانية موجودة بصورة مستقلة عن البدن قبل وجوده، ولمَّا كان وجودها هذا متحرِّرًا من المادة وقيودها تحرُّرًا كاملًا، أُتيح لها الاتصال بالمُثُل، أي: بالحقائق المجردة عن المادة، وأمكنها العلم بها، وحين اضطُرَّت إلى الهبوط من عالمها المجرد للاتصال بالبدن والارتباط به في دنيا المادة، فقدت بسبب ذلك كلَّ ما كانت تعلمه من تلك المُثُل والحقائق الثابتة، وذهلت عنها ذهولًا تامًّا.. وهذه النظرية ترتكز على قضيتين فلسفيتين، إحداهما: أنَّ النفس موجودة قبل وجود البدن في عالمٍ أسمى من المادة. والأخرى: أن الإدراك العقلي عبارة عن إدراك الحقائق المجردة الثابتة في ذلك العالم الأسمى، والتي يصطلح عليها أفلاطون بكلمة «المُثُل»، وكلتا القضيتين خاطئتان»[1].

وهذه الرؤية المثالية الأفلاطونية تخالف منهج ابن تيمية في أصولها؛ فليس عند ابن تيمية موجودٌ متحقِّقٌ لا يمكن الإحساس به، بخلاف أفلاطون الذي يظن ذلك كان فيما سماه «المُثُل»!

والتذكير عند ابن تيمية تذكيرٌ بعلم قائم بنفوسنا، ليس منفصلًا عنا ولا يقوم بذاته، وإنما يقوم بالعالِم، ولا يبدأ إلا مع الحس فليس بمستغنٍ عنه. أما أفلاطون، فيرى أن الروح قد قامت في حياة مثالية مع معلومات تامة بالفعل قائمة بذاتها، فإذا تذكَّرتْ تلك الحياة عَلِمَتْ، وإذا نَسِيَتْ جَهِلَتْ!

***

(١) فلسفتنا (ص: ١٠٠-١٠١) باختصار.

الفطرة بين ابن تيمية وابن عبد البر رحمهما الله

لما كانت التقريرات السابقة أمرًا مستقرًّا عند ابن تيمية، فقد تعقَّب ابنَ عبد البَرِّ مُنكرًا مقالته في الفطرة، وجاءت تعقُّباته في غير موضع من كتبه، نحاول جمعها حتى نخرج -بإذن الله- بتصوُّر صحيح متناسق.

قال أبو عمر ابنُ عبد البَرِّ: «أما اختلاف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث، فقالت جماعة من أهل الفقه والنظر: أُرِيدَ بالفطرة المذكورة في هذا الحديث الخلقة التي خُلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنه قال: **كل مولود يُولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة**، يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم، التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك.. قالوا: فالفطرة: الخلقة، والفاطر: الخالق. **وأنكروا أن يكون المولود يُفطَر على كفر أو إيمان، أو معرفة أو إنكار. قالوا: وإنما يُولَد المولود على السلامة في الأغلب**، خِلقةً وطبعًا وبنية، **ليس معها إيمان ولا كفر، ولا إنكار ولا معرفة**، ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميَّزوا.. قال أبو عمر: هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يُولَد الناس عليها والله أعلم»[1].

يتبيَّن من النقل السابق أن ابن عبد البر رحمه الله ينكر اشتمالَ الفطرة على المعرفة أو ما يقتضي المعرفة بالله بذاتها دون أمر خارج عن تلك الفطرة، وقد ردَّ ابن تيمية على ذلك ردًّا مفصَّلًا، وكان الذي ذاع واشتهر هو مقدمة رد ابن تيمية، فتأوَّلت كلُّ طائفة كلام ابن تيمية بما يوافق رؤيتها. ومع قليل تأمُّل لمجموع كلامه، تتبين رؤيته على الوجه الصحيح إن شاء الله.

(١) التمهيد (١١/ ٣٤٠-٣٤١).

ففي رده التفصيلي على ابن عبد البر قال: «**هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خُلقوا خالِين من المعرفة والإنكار، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدًا منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبلَ منه للآخر (وهذا هو الذي يُشعِر به ظاهر الكلام) = فهذا قولٌ فاسد**، لأنه حينئذٍ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام»[1].

إلى هنا ينتهي ما يُنقل من مقدمة ردِّ ابن تيمية، التي فيها إنكاره خُلُوَّهم من المعرفة والإنكار صراحة، ومع هذا فقد تأوَّل ذلك بعضُ الباحثين بأن ابن تيمية «لا يُنكِر -على هذا القول- بأن الإنسان يُولَد وهو لا يعلم شيئًا»، «وإنما الذي ينكره أن يكون الإنسان يستوي عنده الصحيح والخطأ»[2].

وهذا فهم خاطئ لكلام ابن تيمية، يسير على طريقة «إما كذا وإما كذا!»، أي: إما أن تكون قوةً تقتضي المعرفة وليست معرفة، وإما أن تكون معرفة صريحة! وهذا حصر مخادع، أو سوء تصوُّر وتصوير للمسألة؛ فقد خفيَ على المتأوِّل أن يكون شيخ الإسلام يرى القوة المقتضية للإيمان تتمثَّل في: معرفة تقتضي الميل للإيمان، وإنكارٍ يقتضي إنكار الكفر.

ومما يُبيِّن أن ما ذكرته من أن القوة التي تقتضي الإيمان هي بذاتها معرفة، ما جاء في بقية كلام ابن تيمية حيث يقول: «وإن كان المراد بهذا القول ما قاله طائفة من الناس، من أن المراد: أنهم وُلدوا على الفطرة السليمة، التي لو تُركت -مع صحتها- لاختارت المعرفة على الإنكار، والإيمان على الكفر،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٤٤).

(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود، الأستاذ سمرين (ص: ٤٤٣-٤٤٤).

ولكن بما عَرَضَ من الفساد خرجت عن هذه الفطرة = فهذا القول قد يقال: إنه لا يرِد عليه ما يرِد على ما قبله؛ فإن صاحبه يقول: **في الفطرة قوة يميل بها إلى المعرفة والإيمان**، كما في البدن السليم قوة يحبُّ بها الأغذية النافعة، وبهذا كانت محمودة وذُمَّ من أفسدها. **لكن يقال: فهذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية: هل هي كافية في حصول المعرفة، أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من خارج؟ فإن كانت المعرفة تقف على أدلة يتعلمها من خارج، أمكن أن توجد تارةً وتُعدَم أخرى، ثم ذلك السبب الخارج يمتنع أن يكون موجبًا للمعرفة بنفسه، بل غايته أن يكون مُعَرِّفًا ومُذَكِّرًا»**[1].

ثم أنكر ما يقتضيه قول إنها قوة مجردة تقبل المعرفة وليس فيها معرفة، وأبطل هذا القول وردَّه إلى القسم الأول الذي أبطله، لأنه يَئُول إليه، ثم صرَّح بأن القوة التي تقتضي المعرفة يلزم وجود المعرفة فيها دون سبب خارج عنها فقال: «فعند ذلك إن وجب حصول المعرفة، كانت المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الأسباب وإلا فلا، وحينئذٍ فلا يكون فيها إلا قَبول المعرفة والإيمان، إذا وجدت من يُعلمها أسباب ذلك. ومعلومٌ أن فيها قَبول الإنكار والكفر، إذا وجدت من يُعلمها أسباب ذلك، وهو التهويد والتنصير والتمجيس. وحينئذٍ فلا فرق فيها بين الإيمان والكفر، والمعرفة والإنكار، إنما فيها قوة قابلة لكلٍّ منهما واستعدادٌ له، لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج. وهذا القسم الأول الذي أبطلناه، وبينَّا أنه ليس في ذلك مدحٌ للفطرة. **وإن كان فيها قوة تقتضي المعرفة بنفسها، وإن لم يوجد من يعلمها أدلة المعرفة، لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة**»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٤٥-٤٤٦).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٤٦).

بل نصَّ في نهاية جوابه على أن ما في الفطرة لا يتوقف على شيء خارج عنها، فإن كانت الفطرة مجرَّد قبول الحق كانت معرفتها بالحق متوقفة على خارجٍ عنها، وهو الذي أنكره ابن تيمية حيث قال: «**فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته، وإن كان ذلك مُذَكِّرًا ومُحَرِّكًا**، أو مُزيلًا للمُعارض المانع، لكن المقصود أنه **لا يحتاج حصول ذلك في الفطرة إليه مطلقًا**. وأيضًا فالإقرار بالصانع -بدون عبادته بالمحبة له والذل له وإخلاص الدين له- لا يكون نافعًا، بل الإقرار مع البعض أعظم استحقاقًا للعذاب، فلا بد أن يكون **في الفطرة مقتضٍ للعلم، ومقتضٍ للمحبة، والمحبة مشروطة بالعلم؛ فإن ما لا يشعر به الإنسان لا يحبه، والحب للمحبوبات لا يكون بسبب من خارج، بل هو جِبِلِّيٌّ فِطريٌّ. وإذا كانت المحبة جبلية فطرية، فشرطها -وهو المعرفة أيضًا- جبلي فطري**، فلا بد أن يكون في الفطرة محبة الخالق مع الإقرار به»[1].

فينص على أن ما في الخارج إنما هو مُذَكِّر بالمعرفة، ثم ينص على أن المحبة فطرية، وأن شرط المحبة العلم بالمحبوب، فالمحبة والعلم في الفطرة، وهذا هوتفصيل لفظ القوة التي توجب الميل إلى الإيمان.

وهذا يزيل الالتباس الحاصل في فهم الجزء المشهور لابن تيمية، أعني مقدمة رده على ابن عبد البر، ويُبيِّن أن ابن تيمية كما يُنكر تساوي الصحيح والخطأ بالنسبة إلى الفطرة، يُنكر أن يكون المولود يُولَد على قوة قبول الصحيح دون الخطأ دون أن يكون في الفطرة معرفة تقتضي علمه بالصحيح، كما قال: «وُلدوا خالين من المعرفة والإنكار = قولٌ فاسد.. والمعرفة جبلية

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٥٠-٤٥١).

فطرية، والأسباب الخارجية مُذكِّرة، والتذكير يكون بمعلوم من قبل»[1].

وقال في موضع آخر: «قال ابن عبد البر: وأما اختلاف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث وما كان مثله، فقالت فرقة: الفطرة في هذا الموضع أريد بها الخلقة التى خُلق عليها المولود من المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يُولَد على خِلقَة يعرف بها ربَّه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد خِلقَةً مخالفةً لخلقة البهائم التى لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك.

قالوا: لأن الفاطر هو الخالق.

قال ابن عبد البر: وأنكرت أن يكون المولود يُفطَر على إيمان أو كفر أو معرفة أو إنكار.

قلت: صاحب هذا القول إن أراد بالفطرة التمكُّن من المعرفة والقدرة عليها، **فهذا ضعيف**؛ فإن مجرد القدرة على ذلك لا يقتضي أن يكون حنيفًا، ولا أن يكون على الملة، ولا يحتاج أن يذكر تغيير أبويه لفطرته، حتى يسأل عمَّن مات صغيرًا. ولأن القدرة هي في الكبير أكمل منها في الصغير. وهو لمَّا نهاهم عن قتل الصبيان، فقالوا: إنهم أولاد المشركين، قال: أليس خياركم أولاد المشركين؟ ما من مولود إلا يُولَد على الفطرة. ولو أريد القدرة لكان البالغون كذلك، مع كونهم مشركين مستوجبين للقتل. **وإن أراد بالفطرة القدرة على المعرفة مع إرادتها، فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور**، فدلَّ على أنهم فُطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها، وذلك مستلزم للإيمان»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٤٤-٤٥١)، مجموع الفتاوى (٤/ ٢٤٣-٢٤٤).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٨٤-٣٨٥).

فإذا فُسِّرَت الفطرة بالقدرة مع الإرادة فهذا مستلزم لحصول المقدور المراد في فطرته وهو المعرفة، ويؤكد هذا نصُّه على أنهم وُلدوا على المعرفة، حيث قال: «**وما ذكروه من أن الله فطرهم على الكفر والإيمان والمعرفة والنكرة**، إن أرادوا به أن الله سبق علمه وقَدَره بأنهم سيؤمنون ويكفرون ويعرفون وينكرون، وأن ذلك كان بمشيئة الله وقدرته وخلقه، فهذا حق يردُّه القدرية، فغُلاتهم ينكرون العلم، وجمهورهم ينكرون عموم خلقه ومشيئته وقدرته. **وإن أرادوا أن هذه المعرفة والنكرة كانت موجودة حين أخذ الميثاق، كما في ظاهر المنقول عن إسحاق، فهذا يتضمن شيئين، أحدهما: أنهم حينئذٍ كانت المعرفة والإيمان موجودًا فيهم، كما قال ذلك طوائف من السلف**، وهو الذي حكى إسحاق الإجماع عليه، والآية في تفسيرها نزاع ليس هذا موضعه. وكذلك في وجود الأرواح قبل الأجساد قولان معروفان. **لكن المقصود هنا أن هذا إن كان حقًّا، فهو توكيد لكونهم وُلدوا على تلك المعرفة والإقرار**، فهذا لا يخالف ما دلت عليه الأحاديث من أنه يُولَد على الملة، وأن الله خلق خلقه حنفاء، بل هو مؤيد لذلك»[1].

***

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٢١-٤٢٢).

يقين المعرفة التيمية ونسبية المعرفة السُّوفِسْطائية

السُّوفِسْطائي بوجه عام من كان دَأْبه استعمال الأقوال الخلَّابة والمغالطة في الكلام، وتُعرَف السَّفْسَطة عند الفلاسفة بالحكمة المموَّهة، وعند المنطقيين بالقياس المركب من الوهميات، ويكون الغرض منها تغليط الخصم وإسكاته. وقيل: السفسطة قياسٌ ظاهِرُه الحق وباطنه الباطل، ويُقصَد به خداع الآخرين. وتُطلَق «السُّوفِسْطائية» على شيئين: **الأول**: حركة فكرية ازدهرت في بلاد اليونان عامة، وفي أثينا خاصة، إبَّان الخمسين سنة الأخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد. **والثاني**: نوع من الفلسفة يقوم على أقاويل لفظية خالية من الجد والرصانة، أو: كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة المبادئ، كفلسفة الريبيين الذين ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها. وكبار السُّوفِسْطائيين هم: بروتاجوراس وجورجياس وبروديكوس وهيباس وغيرهم.[1]

وحين تكلم ابن تيمية عن السوفسطائية ومذاهبهم لم يُقِرَّ كل ما نُقِل عنهم، فلم يُقِرَّ أن هذه التسمية نسبة لمقدَّم لهم يسمى «سوفسطا»، فقال: «حُكي عن بعض السوفسطائية أن لهم مقدمًا يقال له سوفسطا، كما يذكره فريق من أهل الكلام. وزعم آخرون أن هذا القول لا يُعرَف أن عاقلًا قاله ولا طائفة تسمى بهذا الاسم، وإنما هي كلمة مُعرَّبة من اللغة اليونانية، ومعناها: الحكمة المموَّهة، يعنون الكلام الباطل الذي قد يشبه الحق، كما قد يتخيله الإنسان لفساد عقله أو مزاجه أو اشتباه الأمر عليه، وجعلوا هذا نوعًا من الكلام والرأي يَعرِض للنفوس لا أنه صنف من الآدميين»[2].

(١) انظر: المعجم الفلسفي، يوسف كرم (ص: ٨٦)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص: ٩٩)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (ص: ٦٥٩-٦٦٠).
(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٣٥-١٣٦).

وقال في موضع آخر: «فسَّرها بعض الناس: أن السفسطة هي كلمة مُعرَّبة، وأصلها يونانية «سوفسقيا» ومعناها الحكمة المموهة. فإنَّ لفظ سوفيا يدل في لغتهم على الحكمة، ولهذا يقولون «فيلاسوفا»، أي محب الحكمة. فلمَّا كان من القضايا ما يُعلَم بالبرهان، ومنه ما يثبت بالقضايا المشهورة، وبعضها يناظر فيه بالحجج المسلَّمة، وبعضها تتخيله النفس وتشعر به فيحركها وإن لم تكن صادقة وهي القضايا الشعرية، ومنها ما يكون باطلًا لكن يشبه الحق، فهذه الحكمة المموَّهة هي المسماة بالسفسطة»[1].

ثم ذكر ابن تيمية أنواعهم فقال: «الذين يقولون: لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية، وهل يمكن العلم أو لا يمكن، فإن السفسطة أنواع: أحدها قول هؤلاء. الثاني: قول أهل التكذيب والجحود والنفي الذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها. والثالث: الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد، فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في حقه ثابتًا، ومن نفاه كان في حقه منتفيًا، ولا يجعلون للحقائق أمرًا هي عليه في أنفسها. والصنف الرابع: قول من يقول: الحقائق موجودة، لكن لا سبيل إلى العلم بها؛ إما لكون العالم في السيلان فلا يمكن العلم بحقيقته، وإما لغير ذلك»[2].

وقال في موضع آخر: «السفسطة ثلاثة أنواع: نوعٌ هو جَحْدُ الحقائق والعلمِ بها. وأعظم من هذا قول من يقول عن الموجود الواجب القديم الخالق: إنه لا موجود ولا معدوم، وهؤلاء متناقضون؛ فإنهم جزموا بعدم الجزم. ونوعٌ هو قول المتجاهلة اللاأدرية الواقفة الذين يقولون: لا ندري هل ثَمَّ حقيقة وعلم أم لا. وأعظم من هذا قول من يقول: لا أعلم ولا أقول: هو موجود أو معدوم

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٥٠-٤٥١).
(٢) الصفدية (١/ ٩٨).

أو حي أو ميت. ونوعٌ ثالث: قول من يجعل الحقائق تتبع العقائد. فالأول نافٍ لها، والثاني واقف فيها، والثالث يجعلها تابعة لظنون الناس. وقد ذُكِر صنفٌ رابع: وهو الذي يقول: إن العالم في سيلان، فلا يثبت له حقيقة. وهؤلاء من الأول، لكن هذا يوجبه قولهم»[1].

فالمذهب القائل بنسبية الحقائق وأنها تتبع العقائد، فيكون الحق بالنسبة إلى كل شخص هو ما يعتقده، دون وجود حقائق ثابتة في نفس الأمر لا يتوقف كونها حقائق على اعتقاد الناس لها = مذهبٌ عدَّه ابن تيمية من المذاهب السوفسطائية المذمومة.

وقد ردَّ عليه في غير موضع، ومن ذلك قوله: «حُكي عن بعض السوفسطائية أنه جعل جميع العقائد هي المؤثرة في الاعتقادات، ولم يجعل للأشياء حقائق ثابتة في نفسها يوافقها الاعتقاد تارةً ويخالفها أخرى، بل جعل الحق في كل شيء ما اعتقده المعتقِد، وجعل الحقائق تابعةً للعقائد، وهذا القول -على إطلاقه وعمومه- لا يقوله عاقل سليم العقل، وإنما هو من جنس ما يُحكى أن السوفسطائية أنكروا الحقائق ولم يُثبتوا حقيقةً ولا علمًا بحقيقة»[2].

فكون الحقيقة مبهَمة، تتبع اعتقاد المعتقدين، وتتعدَّد بتعدُّدهم على تناقُض أقوالهم أحيانًا (كما يقول رجلٌ عن شيء معيَّن في زمان معيَّن إنه موجود، ويقول آخرُ عن الشيء نفسه في الزمان نفسه إنه معدوم، فيكون قول كلٍّ منهما حقيقة) = أمرٌ لا يقول به عاقل! ولا يوجد أدنى تقارب بين مقالةِ هؤلاء وما يُنسَب إلى ابن تيمية من النسبية!

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٥)، (١/ ٢٣١).
(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٣٥-١٣٦).

وقد بيَّن ابن تيمية الفرق بين هاتين المقالتين، فجعل لكل شخص أن يعتقد ما يشاء ويُثبِت أن هذا هو اعتقاده مهما ناقض الحق في نفسه أو ناقض غيره، فهذه نسبية في اعتقادات الناس، ونفى أن يكون الأمر في الواقع والخارج مطابقًا لاعتقاداتهم -على تناقضهم وتعدُّد أقوالهم-؛ فإنَّ هذا هو عين السفسطة!

يقول ابن تيمية: «قول من يجعل الحقائق تبعًا للعقائد، فيقول: من اعتقد العالم قديمًا فهو قديم، ومن اعتقده محدثًا فهو محدث، وإذا أريد بذلك أنه قديم عنده ومحدث عنده فهذا صحيح، فإن هذا هو اعتقاده، لكن السفسطة أن يراد أنه كذلك في الخارج»[1]، فالنسبية ليست في القضايا نفسها أو الحقيقة نفسها، وإنما هي في اعتقادات الناس.

والمعرفة عند ابن تيمية ثابتة في نفسها، والحق مُطلَق، أدركه الناس أم لم يدركوه، وتيقنوا منه أم لم يتيقنوا، وبيان ذلك من كلام ابن تيمية أن «العلوم الضرورية لا يقدح فيها نفي النافي، فكيف يقدح فيها شك الشاك؟!»[2]، فمن جهة العلم والحقيقة في نفس الأمر، لا يقدح في الحق نفسه نفيٌ أو شك، ولهذا قال لمن توقف عن الحكم بامتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما: «**عدم علمكم وقولكم لا يبطل الحقائق في أنفسها، بل هذا نوع من السفسطة**»[3].

فالضروريات -من حيث هي ضروريات في نفسها- لا علاقة لها باعتقاد المعتقد. يقول ابن تيمية: «**العلم بانقسام الوجود إلى قديم ومحدث وأمثال**

(١) منهاج السنة النبوية (٧/ ٤٦٥).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٨٥).
(٣) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٤-٥٢٥).

ذلك علمٌ ضروري، فالقادح سوفسطائي»[1]، فلم يقل إن هذا العلم ضروريٌّ بالنسبة إلى من اعتقده كذلك، وغير ضروري بالنسبة إلى من قدح فيه، بل ذمَّ القادح ونسبه إلى السفسطة. وأبين من ذلك قوله: «فالقضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصوُّرها كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، **وذلك لا يقدح في كونها ضرورية**»[2]، فهي ضرورية في نفسها وإن خفيت (لأسباب يأتي ذكرها).

ونحو ذلك قوله: «كون الشيء قطعيًّا وظنيًّا نسبةٌ له إلى اعتقاد العباد، **وذلك لا يؤثر فيه؛ فإنَّ حقيقته في نفسه لا تتغير بتغيُّر اعتقاد الناس فيه، وإنما يتغير حكم الناس بتغير اعتقادهم**»[3]، فالشيء في نفسه حكمه ثابت، واعتقاد كل إنسان فيه ما شاء راجعٌ إلى نفسه وعقله.

ولا يلزم لإثبات ضرورية المقدمات أن نردَّ اعتراضات القادح أو الشاك الذي لم يتصور الضرورة أو قامت عنده شبهة سلبته اعتقاد ضروريتها. يقول ابن تيمية: «وإذا قال القائل: لا تثبُت هذه المقدمة حتى يُنفَى المعارض المبطل لها، ونفيُ ذلك لا يكون إلا بثبوتها = كان قوله ممنوعًا غير مقبول باتفاق العقلاء على نظائر ذلك؛ فإن كل مقدمة ضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يقدح فيها، والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك، بل هم يقولون: إن القضايا اليقينية -سواء كانت ضرورية أو نظرية- لا يتوقف العلم بموجبها على نفي المعارض، ولو توقف على ذلك لم يعلم أحدٌ شيئًا، لأن ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له، فكيف يُحتاج في العلوم الضرورية إلى نفي

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢١٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١).
(٣) تنبيه الرجل العاقل (١/ ١٦٣).

المعارض؟»[1]، فالمقدمة الضرورية ثابتة في نفس الأمر، فلا يُغيِّر من حقيقتها أن ينكرها بعض الناس، أو أن يُدخل فيها ما ليس بضروري.

ويُبيِّن ابن تيمية أسباب خفاء الضروريات -الثابتة في نفس الأمر- على بعض الناس الذين وقعوا في السفسطة فيقول: «المقصود أن هذا النوع من السفسطة؛ فإنَّ دعوى العلم الضروري فيما ليس كذلك بمنزلة إنكار الضروري فيما هو ضروري، فصاحبُ هذا إما متعمد للكذب، وإما مخطئ. والخطأ في أسباب العلم: إما لفوات شرط العلم، من فساد قوى الإدراك وضعفها، أو عدم التصور التام لطرفَي القضية التي يحصل العلم بالتصديق عند تصور طرفيها، أو لوجود مانع من الأهواء الصادَّة عن سبيل الله، فإذا كان كذلك فلا تحصل معرفة الحق إلا بوجود شروطه وانتفاء موانعه، وإلا فمع عدم هذين قد تُنكَر العلوم الضرورية، أو يُجعل ما ليس بضروري ضروريًّا»[2].

فمن أصابه شيء من تلك المفسدات للتصور والفطرة، فبسببٍ قائم به لا بالعلم ولا بالضرورات، فقد تكون القضية فطرية ضرورية بديهية، ولكن لما فسد تصوُّره فاحتاج إلى النظر والاستدلال عليها ظنَّها مساوية لغيرها من العلوم النظرية، وليست هي كذلك في حقيقة الأمر، وإنما هو الذي احتاج إلى النظر لإصلاح الفساد القائم به. وبعض من اشتغل بالفلسفة والكلام لا يرضى إلا بالمقدمات الدقيقة الخفية كما قال ابن تيمية: «بعض الناس يكون كلما كان الطريق أدقَّ وأخفى وأكثر مقدمات وأطول كان أنفع له، لأن نفسه اعتادت النظر في الأمور الدقيقة. فإذا كان الدليل قليل المقدمات أو كانت جلية لم تفرح نفسه به، ومثل هذا قد تُستعمَل معه الطرق الكلامية المنطقية

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٤٢-٣٤٣).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٧-٥٨).

وغيرها لمناسبتها لعادته، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفًا عليها مطلقًا. فإنَّ من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم، فيحب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات»[1].

وفي موضع آخر يقول: «كثير من الناس إذا ذُكر له الواضح لم يَعبأ به، وقد لا يُسلِّمه حتى يُذكَر له دليل مستلزم ثبوته فإنه يُسلِّمه، وكذلك إذا ذُكر له حدٌّ يميزه. وهذا في الغالب يكون من مُعانِد، أو ممن تعوَّدت نفسه أنها لا تعلم إلا ما تعنَّتْ عليه وفكَّرت فيه وانتقلَت فيه من مقدمة إلى مقدمة؛ فإن العادة طبيعة ثانية. فكثير ممن تعوَّد البحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له، لا يَعرف ولا يَقبل ولا يُسلِّم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجَدَل ومنع ومعارضة، فحينئذٍ يعرف به ويَقبله ويسلمه، وإن كان عند أكثر الناس من الأمور الواضحة البيِّنة التي لا تحتاج إلى بحث ونظر. فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظَّار تنفع لمثل هؤلاء في النظر، وتنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد. فإن السفسطة أمرٌ يَعرِض لكثير من النفوس، وهي جَحْد الحق، وهي لفظه مُعرَّبة من اليونانية أصلها «سُوفِسْطيا» أي: حكمة مموَّهة. فلما عُرِّبَت قيل سَفْسَطة»[2].

ويؤكد ذلك ما قرَّره نذير خان في بحثه عن المعرفة عند ابن تيمية حيث قال: «يُقِرُّ ابن تيمية بأن بعض الناس قد يكونون معتادين على مثل هذه المناهج الفلسفية الملتوية والغامضة لدرجة أنهم غير راضين عن أي استدلال بسيط في مظهره. لذلك، مع مثل هذا الشخص، يمكن للمرء أن ينخرط في

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٢١٣).

(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٣٢٨-٣٢٩)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).

الأساليب الكلامية الفلسفية (الطرق الكلامية المنطقية) بسبب مَيل مثل هذا الشخص، وليس لأن المعرفة المرغوبة هي في الواقع مشروطة بهذه الطريقة. قد تكون الطرق المطوَّلة والمعقَّدة مفيدة أحيانًا لمن يشتغل بالسفسطة. ويوضح أيضًا أن الجدل الفلسفي قد يكون مفيدًا في تفكيك المعتقدات أو الأيديولوجيات الدينية الخاطئة التي قد نشأ عليها المرء أو اتبعها بشكل أعمى بسبب الجهل. يمكن أن يُبعدهم ذلك عن أكاذيب الآخرين، حتى ولو لم يُساعدهم على الاقتناع بالحق. إن الطرق التي يمكن من خلالها للناس أن يتوصَّلوا إلى الاقتناع بالحق والتعرف على الله والإيمان به عديدة (فطرق المعارف متنوعة في نفسها). قد يصلون إلى الإيمان عبر شهودهم للآيات من حولهم في الخليقة وفي حياتهم، ومع ذلك تكفي الفطرة التي يُكمِّلها الوحي للبرهنة المعرفية للإيمان، في حين أن الفطرة يمكن أن تُفسدها الأمراض الروحية مثلما يكون الجسد عُرضة للإصابة بالأمراض الجسدية أيضًا»[1].

ويقول ابن تيمية مُبيِّنًا أصل المعرفة بالله: «الصحيح أنها فطرية، لأنه قد ثبت أن النبي ﷺ قال: «**كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطرة**»[2]، ولكن قد يَعرِض للفطرة ما يُفسدها فتحتاج حينئذٍ إلى النظر، فهي في الأصل ضرورية، وقد تكون نظرية. ثم المعرفة الواجبة لا تتعلق بنظر خاص، بل قد تحصل ضرورية، فتصفية النفس ورياضتها من أعظم الأسباب في حصول المعرفة الضرورية، ولكن قد يحتاج إلى أمور يجب الإيمان بها، فيتوقف على النظر، فيجب النظر لما طرأ على الفطرة من الفساد، فإنَّ كون هذا العالم لا بد له من صانع وخالق ومدبر، فهذا ضروري، فكونه لا يعرف هذا إلا بطريق النظر، فيه نظر وأي نظر، بل هو

(١) الإلحاد والشك الراديكالي، النقد المعرفي عند ابن تيمية (ص: ٣٥-٣٦).
(٢) البخاري (١٣٨٥).

معلوم عقلًا وواجب عقلًا، وقد أركزه الله تعالى في فطرة مخلوقاته متحركها وساكنها، ناطقها وصامتها، حيوانها وجمادها»[1].

بل يوضح أن فساد العقل بأثر الشبهات قد يتعدَّى العلوم الضرورية حتى يصل بالإنسان إلى الشك في وجود نفسه فيقول: «من جنس شُبَه السوفسطائية التي تَعرِض في العلوم، فكما أنك تعلم فسادها بالضرورة، وإن كانت تَعرِض كثيرًا لكثير من الناس حتى قد يشك في وجود نفسه وغير ذلك من المعارف الضرورية»[2]، فيعود الاشتباه في الضروري إلى نفس الناظر لا إلى الضروري، بسبب الكذب، أو الخطأ لقلة العلم، أو فساد الإدراك وسوء التصور، أو الأهواء الصادَّة عن الحق.

وقد أصل ابن تيمية لهذا الأمر أصلًا محكمًا، فجعل بعض القضايا الضرورية العقلية مما يجب أن يشترك فيه الناس، زيادة على أنها حق في نفسها، فقال: «إن زعم فرقة من أولي الجدل أن **الضروريات يجب الاشتراك فيها**، فإن **هذا حق في بعض الضروريات** لا في جميعها»[3]، ويقول: «عقلاء بني آدم متفقون على ما فطرهم الله عليه»[4].

وبهذا يُفهَم كلامه في الاستقامة حيث قال: «قول القائل: إن الضروريات يجب اشتراك العقلاء فيها = خطأ، بل الضروريات كالنظريات، **تارةً يشتركون فيها، وتارةً يختصُّ بها من جُعل له قوة على إدراكها**، وكذلك قول القائلين: إن الطائفة التي تبلغ عدد التواتر لا يتفقون على جَحْد الضروريات = ليس

(١) مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ٣٤١).
(٢) منهاج السنة النبوية (٣/ ٥٥).
(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٧١).
(٤) مجموع الفتاوى (٢/ ١١٨).

بصواب، بل يتفقون على ذلك إذا تواطئوا عليها»[1]، فهم يشتركون في ضروريات معينة لازمة لا تتوقف على أمر خارج، ولا يشتركون فيما كان من الضروريات بالخبر مثلًا، أو الحس الذي يختص بعض الناس بإدراكه بحواسهم دون بعض.

ويؤكد ابن تيمية ذلك بأن بعض الضروريات لم يخلُ منها بشرٌ قط، فيقول: «الإقرار لله بالربوبية، وعلى نفوسنا بالعبودية، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا، بل كان هذا **من العلوم الضرورية اللازمة لهم، التي لم يخلُ منها بشرٌ قط، بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم العدد والحساب وغير ذلك**، فإنها إذا تُصُوِّرت كانت علومًا ضرورية، لكن كثير من الناس غافل عنها. وأما الاعتراف بالخالق فإنه علمٌ ضروري لازمٌ للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه، وإن قُدِّر أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرًا؛ فإنه **تذكير بعلوم فطرية ضرورية** قد ينساها العبد»[2]، ويقول في موضع آخر: «لا ريب أنه يمتنع أن يكون شيآن كلٌّ منهما علة للآخر، **وهذه القضية ضرورية متفَق عليها بين العقلاء**»[3]، ولما ذكر افتراض أن يكون القديم الأزلي مفعولاً قال: «**وهذا ممتنع في فِطَر العقلاء قاطبة**»[4].

إذَن هناك قضايا ضرورية **بعينها** يشترك فيها الناس ويتفق عليها عقلاؤهم، فهي موجودة في فِطَر الناس كلهم، وإن أنكر بعضهم وجودها ولم يُقِرَّ بها

(١) الاستقامة (١/ ٣٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٨-٤٨٩).
(٣) شرح الأصبهانية (ص: ٩٥).
(٤) الصفدية (٢/ ١٥٧).

فذلك راجعٌ إلى أن «العلم في النفس قد يحصل لكثير من الناس حصولًا ضروريًّا، مع توهُّمِه أنه لم يحصل له»[1]، فـ«الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه؛ فإنَّ قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجود الشيء في الإنسان وغيرِه غيرُ علم الإنسان به»[2].

ويقول في موضع آخر: «كما أن الإرادة تكون موجودة في نفس الإنسان، وقد يشك في وجودها، أو لا يُحسن أن يُعبِّر عن وجودها، أو يطلب وجودها، فهكذا العلم الضروري وغيره، قد يكون حاصلًا في نفس الإنسان، وهو يشك في وجوده، أو يطلب وجوده، أو لا يحسن أن يُعبِّر عنه، لأن وجود الشيء في النفس شيء، والعلم بوجوده في النفس شيء آخر، فالتمييز بينه وبين غيره والتعبير عن ذلك شيء آخر»[3].

وأما ما ورد عن شيخ الإسلام مما أوهم بعضَ الباحثين أنه يرى نسبية الضروريات بإطلاق (وهو فهمٌ خاطئ)، فإنما قصد به ابن تيمية الضروريات من الخبريات والحسيات، أو بعض الضروريات العقلية النظرية التي لا يشترك فيها كل الناس، وقصد كذلك سوء التصور والشبهة التي تُفسد شعور المرء بالأمور الضرورية، ويدل على هذا ما في النصوص السابقة من تقرير اشتراك الناس في بعض الضروريات المعيَّنة، مع ما في قوله: «أهل العلم بالحديث لهم علوم ضرورية بأقوال الرسول ومقاصده، لا يشركهم فيها إلا من شركهم في أسبابها»[4].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٢٢).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٤١).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٢٤).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٧٢).

وكذلك قوله: «من المعلوم أن أحدًا من الخلق لا يمكنه أن يدَّعي الضروري بإمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، بل غايته أن يذكر علمًا نظريًّا، وأن يزعم أن ما عند المنازع ليس علمًا ضروريًّا، وأن يقول: أنا أعلم بالضرورة امتناع هذا، فغايته أن ينفي العلم الضروري الذي إن اضطُرَّ إليه بعض الناس لم يُضطرَّ إليه آخرون: لم يكن هذا دافعًا لما عند أولئك، **لأنه إن جوَّز اختصاص بعض الناس بالعلوم الضرورية، كما يختصون بالعلوم النظرية، كما يختصون بالعلم بالأخبار المتواترة والمخبريات وعلم الأشياء الدقيقة، وهذا أصح القولين، فلا يضرهم عدم علم غيرهم. وإن قيل: بل يجب اشتراك الناس في كل العلوم الضرورية كما تقول طائفة من أهل الكلام،** فإذا قال هؤلاء نحن مضطرون إلى العلم، وقال هؤلاء لم نضطر إليه، لم يكن قَبول قول أحدهما أولى من الآخر إلا بموجب منفصل، وعلى هذا التقدير: فلا يندفع ما ذكره المنازع من العلم الضروري بنفي ذلك عن محل النزاع لو فعله المنازع، فكيف إذا لم يذكر ذلك إلا في ضرورة أخرى؟»[1].

وفي هذا النقل إفادة أن العلم الذي يكون ضروريًّا في حق بعض الناس ولا يكون ضروريًّا عند غيرهم هو مثل الأخبار المتواترة التي تواترت عند المُحدِّثين ولا يعلم العامة عنها شيئًا، أو العلوم الدقيقة التي يجهلها كثير من الناس. وقد ردَّ ابن تيمية في هذا النقل زَعْم بعض المتكلمين وجوب اشتراك الناس في العلوم الضرورية كلها، وأثبت أن ذلك حقٌّ في بعض العلوم الضرورية لا فيها كلها، فالنسبية هنا ليست في الضروريات بإطلاق، وإنما هي في بعض العلوم التي يعلمها بعض الناس وتخفى على غيرهم، وهذا ما يقول به كل عاقل، فلم يُحِطْ جميعُ الناس بالعلوم كلها إحاطة تامة، بل هم متفاوتون

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٥١-١٥٢).

في ذلك، وهذا لا يمنع اشتراكهم في بعض الضروريات، لأن العلوم ليست على درجة واحدة.

ويصف ابن تيمية كثيرًا من العلوم بالضرورة وإن لم تكن كلها على درجة واحدة، فالعلوم الفطرية ضرورية، والمبادئ العقلية ضرورية، كما أن الخبر قد يصل إلى أن يكون ضروريًّا، وكل ذلك ليس على درجة واحدة كما تبيَّن من تعريف الضروري عند ابن تيمية، وتحرير هذا يكون بتفصيل معنى الضرورة والمراد منها، ثم الحكم على كل قسم بما يناسبه.

وقد أخطأ في فهم هذه المسألة عند شيخ الإسلام الأستاذ إبراهيم عقيلي في كتابه الذي حاول فيه تحرير رؤية ابن تيمية في المعرفة حيث قال: «كثير من الناس يحسب أن **كون العلم المعين ضروريًّا** أو كسبيًّا أو بديهيًّا أو نظريًّا، **هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع**»[1]، وقال: «**حتى ظن بعض الناس أن هناك قضايا معينة معلومة عند كل أحد**، وأخرى نظرية عند كل أحد، **وهذا غير صحيح**»[2]، وقال في موضع آخر: «فإن **ابن تيمية وإن كان يرى نسبية المعرفة العقلية**، فإنه لا يشك فيها مطلقًا، وإنما يشك في صحة الأحكام العقلية المعارضة لغيرها مما هو أقوى منها، فالأخذ بالمعرفة العقلية مشروط بانتفاء المعارض الراجح سواء أكان حسيًّا أو نقليًّا. فهو في آنٍ واحد لا يثق فيها مطلقًا، ولا يشك فيها مطلقًا. فالعقل هو أحد طرق العلم الصحيحة عنده، لكنه ليس هو الطريق الوحيد لحصول اليقين، فلا بد أن يستعين ويستهدي بغيره»[3].

(١) تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية (ص: ٣٠٥).
(٢) تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية (ص: ٣٠٥).
(٣) تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية (ص: ٣٠٧).

وأنا لا أدري كيف يُجعَل ابن تيمية ممن يرى نسبية المعرفة العقلية ويُقرَّب إلى السوفسطائية «الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد، فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في حقه ثابتًا، ومن نفاه كان في حقه منتفيًا»[1]!

والنسبية بهذا المعنى هي أحد نوعَي النسبية السوفسطائية كما حرَّرها الأستاذ يوسف كرم قائلًا: «والنسبية السفسطائية ترجع إلى أمرين: **الأول**: النسبية الذاتية، وتعني الشك في يقين الإدراك الحسي الذاتي ومطابقته الواقع، والطعن في قدرة الحواس على نقل الموضوعات الخارجية. **الثاني**: النسبية الموضوعية، وتعني **نفي حقائق الأشياء الخارجية الثابتة وردها إلى الذات، فليس هناك حقائق موضوعية يشترك فيها الناس، ولا مرجع ترجع إليه المعطيات الخارجية إلا الذات**»[2].

وقد رد ابن تيمية هذه الأقوال في مواضع، منها قوله: «قول من يجعل الحقائق تبعًا للعقائد، فيقول: من اعتقد العالم قديمًا فهو قديم، ومن اعتقده محدثًا فهو محدث، وإذا أريد بذلك أنه قديم عنده ومحدث عنده فهذا صحيح، فإن هذا هو اعتقاده، لكن **السَّفْسَطة أن يراد أنه كذلك في الخارج**»[3]، فالحقائق في الخارج ثابتة غير نسبية، وقال أيضًا: «**عدم علمكم وقولكم لا يُبطل الحقائق في أنفسها، بل هذا نوع من السفسطة**»[4].

ويرى ابن تيمية المقدمات الضرورية ثابتة حتى مع قدح القادحين، لأن ضروريتها لا تتوقف على شيء خارج عنها، كما يقول د. عبد الله الدعجاني:

(١) الصفدية (١/ ٩٨).

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية، ط٤ (ص: ٢٣٩)، نقلاً عن: منهج ابن تيمية المعرفي (ص: ١٨٢).

(٣) منهاج السنة النبوية (٧/ ٤٦٥).

(٤) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٤-٥٢٥).

«المتأمل في طعن هؤلاء النظَّار في ضرورة بعض المعارف الفطرية الضرورية، يجد أنه ناشئ من فهم مغلوط لحقيقة الضرورة المعرفية، فإن الضرورات المعرفية -لا سيما البديهيات منها- قد اكتسبت ضرورتها من ذاتها، فلم تتوقف ضرورتها على أمر خارجي، كموافقة كل العقلاء عليها، إذ لو كانت ضرورتها متوقفة على أمر خارجي لما كانت ضرورة أصلًا. ولذلك فإن المعارف الفطرية الضرورية يستحيل أن تكون عن مواطأة، بل إن الناس بمختلف اتجاهاتهم وأزمانهم وأماكنهم يتفقون عليها، بحكم الضرورة العقلية والنفسية التي يجدها الواحد منهم، كما يستحيل أن يكون هذا الاتفاق غلطًا، فالمعارف الفطرية أمور متفق عليها «بين العقلاء والسَّلِيمي الفطرة، وكلٌّ منهم يخبر بذلك عن فطرته، من غير مواطأة من بعضهم لبعض، ويمتنع في مثل هؤلاء أن يتفقوا على تعمُّد الكذب عادة، ويمتنع غلطهم في الأمور الفطرية الضرورية»[1].

بل يرى ابن تيمية الاستدلال بالمقدمات الضرورية مع قدحهم فيها، فيقول: «وإذا قال القائل: لا تثبُت هذه المقدمة حتى يُنفَى المعارض المبطل لها، ونفي ذلك لا يكون إلا بثبوتها، كان قوله ممنوعًا غير مقبول باتفاق العقلاء على نظائر ذلك؛ فإنَّ كل مقدمة ضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يقدح فيها، والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك، بل هم يقولون: إن القضايا اليقينية سواء كانت ضرورية أو نظرية، لا يتوقف العلم بموجبها على نفي المعارض، ولو توقف على ذلك لم يعلم أحد شيئًا، لأن ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له، فكيف يُحتاج في العلوم الضرورية إلى نفي المعارض؟»[2].

(١) منهج ابن تيمية المعرفي (ص: ١٦٠)، والنقل فيه عن ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٣٣).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٤٢-٣٤٣).

ويرى في الوجود كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغيُّر، لأنها لو عدمت لعدم العلم، فيقول: «وإذا لم يكن في الموجودات كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغيُّر، فيبقى ما في النفس من هذه الكليات المتعلقة بالمخلوقات جهلًا لا علمًا»[1].

فأي نسبية (سفسطة) هذه التي يُنسَب إليها شيخ الإسلام؟!

وقد تابعه على هذا الخطأ الأستاذ يوسف سمرين في كتابه «موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية وشيء من آثاره الفلسفية»، فقال: «ومن هنا فإنه يرى أن من الغلط جعل **علم معين** ضروريًّا أو كسبيًّا، أو بديهيًّا أو نظريًّا، مما وجده المرء في نفسه ليُعَمِّمه **بحيث يحكم باشتراك جميع الناس في ذلك**»[2]، وفي كتابه الآخر «نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود»[3] نقل نصًّا لابن تيمية يذكر فيه نسبية المعارف عند الناس بإطلاق، وهذا خطأ يقع فيه مَن لم يجمع كلام شيخ الإسلام، فتلك النسبية إنما هي في جزء محدد من العلوم والضروريات الخبرية والحسية والعقلية، بل إن **هذا مخالف لما نص عليه ابن تيمية صراحةً حيث قال**: «إن زعم فرقة من أولي الجدل أن **الضروريات يجب الاشتراك فيها، فإن هذا حق في بعض الضروريات لا في جميعها**»[4]، ويقول: «عقلاء بني آدم **متفقون على ما فطرهم الله عليه**»[5]، ويقول: «**مِن العلوم الضرورية اللازمة لهم، التي لم يخلُ منها بشرٌ قط، بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم**

(١) الصفدية (٢/ ٢٩٤).
(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية وشيء من آثاره الفلسفية (ص: ٢٤)، (ص: ٥٤).
(٣) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٨٤).
(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٧١).
(٥) مجموع الفتاوى (٢/ ١١٨).

العدد والحساب وغير ذلك»[1]، ويقول: «لا ريب أنه يمتنع أن يكون شيئان كلٌّ منهما علة للآخر، **وهذه القضية ضرورية متفق عليها بين العقلاء**»[2]، وحين ذكر ابن تيمية افتراض أن يكون القديم الأزلي مفعولًا، قال: «**وهذا ممتنع في فِطَر العقلاء قاطبة**»[3].

فبيِّنٌ أن كلام ابن تيمية هنا إنما هو في قضايا معينة مشتركة، فكيف ذهَبَا في تحريرهما لرؤيته إلى نفي وجود أي قضية مشتركة؟!

والحق أن هذا من أغرب التحريرات التي يجدها القارئ لتراث ابن تيمية؛ فإنَّ إلزامه الخصوم بضرورية بعض القضايا -أقرُّوا بذلك أم جحدوا- لا تكاد تخطئه عين من قرأ له، وإلزامه إياهم بها يلزم منه أن تكون ضرورية في نفس الأمر، ومن الأمثلة على ذلك قوله: «**جميع الناس يَلزمهم القول بهذه القضية الضرورية**.. وهو امتناع وجود موجودين ليس أحدهما داخلًا في الآخر ولا خارجًا عنه»[4]. فلو كان ابن تيمية يرى نسبية تلك القضايا لما كان له أن يُلزمهم بها، ولكن لما كانت ضرورية عند جميع الناس -وإن أنكرها بعضهم أو اشتبهت عليه- كانت لازمة لهم.

وقد تقرر سابقًا أن «الضروري» عند ابن تيمية ليس على درجة واحدة، فلا يصح إطلاق القول بنسبيتها عنده، وهو خطأ على شيخ الإسلام ﷺ كما تبيَّن، ونتائج هذه الأقوال التي نُسِبَتْ إلى شيخ الإسلام مُوغِلة في الفساد!

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٩).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٩٥).
(٣) الصفدية (٢/ ١٥٧).
(٤) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٨٤).

فهم على ترتيب أقوالهم يقولون:

- خُلِقَ الإنسان بلا أي مقدمة قبلية (خاليًا من أي معرفة).
- لا توجد معرفة ضرورية مشتركة بين الناس.
- معارف الإنسان كلها من خلال ما أدركه فقط.
- قضايا المعرفة المدرَكة نسبية.

فإن لم تكن ثَم معرفة ضرورية مشتركة بين الناس، وكانت علومهم نسبية (كما يقولون)، فما يُدريهم أن علومهم حق مُطلَق في نفسها؟ ولِمَ لا يكون مُنكر هذه العلوم (اللاأدري مثلًا) هو الذي على الحق؟ وما الضابط لهذا الأمر؟ ونحن نحتكم إلى نتائج هذه المقدمات التي ذكروها، فينبغي ألا يُصادَر على المطلوب!

ومشكلة أخرى، هي أن الأستاذ إبراهيم عقيلي لما نسب إلى شيخ الإسلام القول بنسبية المعرفة، وعدم اشتراك الناس في الضروريات، وإنكار وجود القبليات (العلوم الفطرية)، أتبع ذلك بقوله: «إنه لا يشك فيها مطلقًا»، فكيف لا يشك فيها مطلقًا وقد جعله مقاربًا للسوفسطائيين؟ فإن من لوازم تلك المقدمات الشكَّ السوفسطائي!

ويتبين مما سبق أن ابن تيمية لا يرى تلك النسبية المزعومة التي تجعله مقاربًا للسوفسطائيين بقصد (كما فعل د. علي النشار ووائل حلاق)[1] أو بغير قصد (كما فعل الأستاذان إبراهيم عقيلي ويوسف سمرين).

***

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص: ١٨٨ وما بعدها)، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان (ص: ١١٥).

خصائص العلوم الفطرية (مبادئ المعرفة)

للمبادئ الفطرية خصائص لا تنفكُّ عنها أبدًا، وهي جوهر كونها الأساس الذي لا يقوم البناء المعرفي إلا عليه، وهذه الخصائص هي:

(١) أن تكون كلية.

يقول ابن تيمية: «إذا لم يكن في الموجودات **كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغيُّر**، فيبقى ما في النفس من هذه الكليات المتعلقة بالمخلوقات جهلًا لا علمًا»[١].

والمراد بها: أن أحكام هذه الضروريات تعمُّ وتشمل جميع الموجودات، فلا تختص بموجود دون موجود، بل هي منطبقة على كل ما ثبت وجوده وما لم يثبت بعد، ولا تختص بزمان دون زمان ولا بمكان دون مكان، ولهذا قد يُطلَق على هذه الخصيصة إمكان التعميم، والصدق المطلق.

وثبوت هذه الخصيصة للأمور الفطرية يقتضي أنه لا يصح أن يُعتمَد في بيان صدقها على ما يُدرَك بالحواس، لأن «الحس لا يُدرِك إلا ما تعلَّق به إدراكه المباشر، وما يتعلق به إدراك الحس المباشر لا يمكن أن يكون عامًّا لكل الأشياء؛ فإثبات صدق هذه الأمور لا بد أن يُرجَع فيه إلى طريقٍ آخر غير الحس»[٢].

---

(١) الصفدية (٢/ ٢٩٤).

(٢) الحد الأرسطي (ص: ٢٩٢).

«ولو كانت [هذه المبادئ] تجريبية لاختصت بالتعميم فيما هو محسوس، ولكانت من قبيل التعميمات الاستقرائية. فلما تحققنا من استحالة إمكان مخالفة تلك الأحكام بإطلاق، دلَّ على أن التعميم في المبادئ الأولية حكم عقلي فطري، وأنه لا يمكن أن يكون تجريبيًّا»[1].

فهي كلية، لأنها «تنطبق على كل وجود سواء في الذهن وفي الخارج، وهي حاصلة في العقول جميعًا تطبقها صراحةً أو ضمنًا، وتتصرح المعرفة الضمنية بالإنكار والتناقض»[2].

(٢) أن تكون ضرورية.

والمقصود بخصيصة الضرورة للمبادئ العقلية: «أن العقل يُسلِّم بها بلا برهان، بل بمجرد تصورها، وهذه الضرورة لا يمكن أن تكون حسية تجريبية؛ إذ إن الإدراك الحسي إنما يدل على الوقوع الدال على مجرد الإمكان، فلزِم أن يكون مصدر الضرورة في المبادئ هو العقل لا مجرد الإدراك الحسي»[3].

وهي تلزم النفس فلا يمكنها الانفكاك عنها، وتقهر النفس على التصديق بها، ويضطر إليها العقل ويوقن بها فلا يطلب عليها دليلًا، لأنها «بيِّنة بذاتها: فإن موضوعها هو الوجود، أول المعاني وأبينها على الإطلاق، ومحمولها هو الوجود كذلك»[4].

(١) المعرفة في الإسلام (ص: ٣٠٧).
(٢) العقل والوجود (ص: ١٢٣).
(٣) المعرفة في الإسلام (ص: ٣٠٨).
(٤) العقل والوجود (ص: ١٢٣).

وبغير الخصيصتَين السابقتين تظلُّ كل معارف البشر احتمالية ظنية!

فإن لم تكن كلية عامة كانت غير مطلقة، وحينئذٍ لا تحكم إلا أزمانًا معينة وأماكن معينة، ويجوز وقوع نقيضها! وإن لم تكن ضرورية كانت غير يقينة ولا قاهرة للنفس، وحينئذٍ لا تلزم أحدًا، وتكون كغيرها من العلم القابل للتغيُّر!

ولو كانت الكليات الفطرية الأولية ناشئةً عن الحس، لم يمكن وجود هاتين الخصيصتين فيها، وسيأتي بيان ذلك عند الحديث عن معضلات القول بنشأة مبادئ المعرفة عن التجربة.

***

مبادئ المعرفة

بعد أن قررنا قول ابن تيمية بوجود علوم فطرية، غير ناشئة عن الحس، موجودة بالقوة في الإنسان، بقي أن نحاول استنطاق التراث التيمي للكشف عن تلك المعارف الفطرية التي تقوم عليها المعارف البشرية بعد الولادة؛ فابن تيمية لم يُصرِّح بأن هذه المقدمات **المعيَّنة** هي الفطرية الأولية البيِّنة التي تقوم عليها المعارف، لأن تحديد هذه المقدمات بعينها لم يكن من النزاعات المثارة في زمانه (وقد أُثير في زماننا)، فالذي قصد ابن تيمية إلى تقريره هو وجوب وجود علوم ومعارف -سابقة للحس- بالقوة، كما تبيَّن فيما مضى.

ولا بد هنا من التذكير بما قلتُ سابقًا، من أن البحث على درجتين:

الأولى: هل توجد مقدمات وعلوم فطرية بالقوة لم يسبقها الحس؟ وقد تقرَّر وجود ذلك، ويكفي أن نقول: «كل مقدمة يستحيل قيام علمٍ في الإنسان بدونها» فهي داخلة في مراد ابن تيمية، وهذا أجود تعريف للعلوم الفطرية (القبليات).

والثانية: ما هي تلك المقدمات تحديدًا؟ وهذه الدرجة أخص من الأولى، وعدم الجواب عنها لا يستلزم نفي الدرجة الأولى من البحث -وهي التي فيها النزاع-، فهذه الدرجة إن لم تزِدنا يقينًا بما تقرر من وجود معارف فطرية (وذلك بتحديد هذه المعارف)، فهي لا تؤثر في تحرير أصل النزاع، لأن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام.

فإن كان ابن تيمية يقول مثلًا بأن اجتماع النقيضين غير موجود في الفطرة، لا بالقوة ولا غيرها، فهذا لا يقتضي نفي السببية، أو نفي ما نصَّ على لزومه من المقدمات الفطرية التي تقوم عليها المعرفة.

وإغفال هذا قد أوقع كثيرًا من الباحثين في الخطأ، فاستدلوا بنصوص ذكر فيها أن بعض المقدمات المعينة يكون ابتداؤها في النفس من الحس، على أنه ينفي وجود المقدمات الفطرية، وهو استدلال خاطئ، لأن الابتداء غير الإنشاء، ومحل النزاع إنما هو الإنشاء، وسيأتي فيما بعد -بإذن الله- مناقشة كل أدلتهم.

وسنحاول الآن أن نتبيَّن تلك المقدمات والمبادئ التي لا يقوم العلم في الإنسان إلا عليها، وذلك بالتنقيب والبحث في تراث ابن تيمية عن ألفاظها الوضعية، أو معانيها (وهي الأهم)، لأن ما وُضع في الفطرة إنما هو المعاني لا أسماء تلك المعاني وقوالبها اللفظية.

يقول ابن تيمية: «فالمعاني فطريةٌ عقلية لا تحتاج إلى وضعٍ خاص، بخلاف قوالبها التي هي الألفاظ، فإنها تتنوَّع. فمتى تعلَّموا أكمل الصور والقوالب للمعاني مع الفطرة الصحيحة، كان ذلك أكمل وأنفع وأعونَ على تحقيق العلوم من صناعة اصطلاحية في أمور فطرية عقلية لا يُحتاج فيها إلى اصطلاح خاص»[1].

والمبادئ الفطرية أو المقدمات والقضايا الأولية هي المقدمات الضرورية للاستدلال العقلي، وهي المقتضى المباشر للغريزة العقلية، فلا يمكن الاستدلال عليها إلا من جهة مطابقتها للغريزة العقلية، ولا تحتاج في نشأتها إلى واسطة ولا وسط، لأنها أساس كل استدلال عقلي.

(١) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٢٨٧).

- **ويُطلَق على هذه المبادئ أسماء كثيرة، منها:**

(١) المبادئ الفطرية، وذلك لأنها مفطورة في النفس منذ خلقها.

(٢) القضايا المعروفة بنفسها، لأنه لا يُحتاج في إثبات صدقها إلى أكثر من تصورها.

(٣) الأوليات العقلية، لأن الذهن يُلحِق محمول القضية بموضوعها لأول وهلة، من غير توسُّط شيء آخر.

(٤) الأفكار المطلقة، لأن أحكامها عامة في كل زمان ومكان، فلا تُقيَّد مقتضياتها بزمان ولا مكان.

(٥) الأفكار البديهية (والبديهية: مأخوذة من البَدْه والبداهة، وهي أول كل شيء وما يُفاجأ به)، وسُمِّيَت الأمور الفطرية بهذا لأنها لا تحتاج في حصولها إلى نظر واكتساب، وإنما تحصل بمجرد التصور.

(٦) الضروريات (وهي مأخوذة من قولهم: اضطُرَّ الرجل إلى كذا إذا أُلجِئ إليه)، وسُمِّيَت هذه الأفكار ضرورية لأن النفس تضطرُّ للتسليم بها.[1]

وجميع هذه الأسماء أوصاف ذكرها ابن تيمية في مواضع متفرقة، يريد بها المعرفة الفطرية، وقد مرَّ ذلك في أثناء البحث.

- **مبدأ الهوية**

يُعرف مبدأ الهوية بأن: الموجود هو ذاته، وهذا المبدأ يهيمن على الأحكام والاستدلالات الموجبة. وشأنه أن يجعلنا نحرص على ألا نخلط بين الشيء

(١) انظر: الحد الأرسطي (ص: ٢٨٢).

وغيره، أو أن نضيف إلى الشيء ما ليس منه. ويُعبَّر عنه بالجملة «ب = ب» أو «ب هي ب»،[1] ويُعرف أيضًا بأنه «حقيقة الشيء من حيث تميُّزه عن غيره، وتسمى أيضًا وحدة الذات»[2].

ومن النصوص المطابقة لمبدأ الهوية في التراث التيمي قول ابن تيمية: «**في الفطرة** معرفة بالخالق نفسه، بحيث يُميَّز بينه وبين ما سواه»، فالتمييز بين الموجود وغيره هو عين مبدأ الهوية الذي يجعلنا لا نخلط بين الشيء وغيره.

وابن تيمية ينص هنا على أن الفطرة تشتمل على معرفة بالخالق تُفيد أنه هو ذاته فلا يشبهه غيره، وقد أورد هذه الجملة في سياق الرد على تقريرات فلسفية لا تمنع من «وقوع الشركة في الخالق»، أي لا تميزه عن غيره، فبيَّن أنه لا بد من تمييزه عن غيره ومعرفة عينه، وأن الآيات التي تدل على الخالق **مشروطة بمعرفة عينه قبل، إذ لو لم تُعرَف عينه لم يُعرَف أن هذه الآية مستلزمة لها**، ثم قال: «**في الفطرة معرفة بالخالق نفسه، بحيث يُميَّز بينه وبين ما سواه**»[3]. وهذا تقرير صريح لمبدأ الهوية الفطري، وأن المعرفة بالخالق تعتمد عليه ولا تتم دون وجوده.

ومن التقريرات التيمية المتصلة بمبدأ الهوية ما جاء في «التسعينية»، في سياق الرد على من يزعم قيام ما هو من صفات الله في غيره بأن يخلقه الله في غيره (وهذا مما ينافي مبدأ الهوية أو الذاتية)، حيث قرر ابن تيمية أن الذات وصفاتها لا تختلط بما عداها، لا بذاته ولا بصفاته، وأن الصفات لا

(١) المعجم الفلسفي، يوسف كرم، مراد وهبة، يوسف شالة (ص: ١٨١)، المعجم الفلسفي، جميل صليبا (ص: ٥٣٢).

(٢) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص: ٢٠٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٥٣٢).

تقوم بأنفسها، وإنما تقوم بمحل، وهذا المحل هو الذي يتصف بما قام به، فالشيء لا يتصف بصفات قامت بغيره. يقول: «وكذلك من المعلوم ببدائه العقول أن الكلام والإرادة والعلم والقدرة لا تقوم إلا بمحل؛ إذ هذه الصفات لا تقوم بأنفسها، ومن المعلوم ببدائه العقول أن المحل الذي يقوم به العلم يكون عالمًا، والذي تقوم به القدرة يكون قادرًا.. فهذه الأمور مستقرة في فِطَر الناس، تعلمها قلوبهم علمًا فطريًّا ضروريًّا، والألفاظ المعبِّرة عن هذه المعاني هي من اللغات التي اتفق عليها بنو آدم، فلا يُسَمُّون عالمًا قادرًا إلا من قام به العلم والقدرة»[1].

وقال في موضعٍ آخر: «المستقر في فِطَر الناس وعقولهم ولغاتهم، أن المتكلم بالكلام لا بد أن يقوم به الكلام، فلا يكون متكلمًا بشيء لم يقم به بل هو قائم بغيره، كما لا يكون عالمًا بعلم قائمًا بغيره، ولا حيًّا بحياة قائمة بغيره، ولا مريدًا بإرادة قائمة بغيره.. فكل ذلك عند الناس من **العلوم الضرورية البدهية الفطرية** التي لا ينازعهم فيها إلا من أُحِيلت فطرته»[2].

ونقل ابن تيمية قول الإمام أحمد ﷺ، في سياق رده على الجهمية: «وإذا أردت أن تعلم أن الجهميَّ كاذبٌ على الله تعالى حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء، هل خلقه في نفسه أو خارجًا عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل لا بد له من واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه = كفر حين زعم أنه خلق الجن والإنس والشياطين وإبليس في نفسه، وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم دخل فيهم = كان هذا أيضًا كفرًا حين

(١) التسعينية (ص: ٤٣٣).
(٢) التسعينية (ص: ٢٩٦)، (ص: ٥١٢).

زعم أنه في كل مكان وحش قذر رديء، وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم = رجع عن قوله كله أجمع، وهو قول أهل السنة»، ثم قال ابن تيمية: «وهذه الحُجَّة التي ذكرها الإمام أحمد **مبناها على أنه لا يخلو عن المباينة للخلق والمحايثة لهم، وهذا كما أنه معلوم بالفطرة العقلية الضرورية كما تقدَّم**، فإن الجهمية كثيرًا ما يضطرون إلى تسليم ذلك، ولأن **الخروج عن هذين القسمين مما تُنكره قلوبهم بفطرتهم**، ومما ينكره الناس عليهم. **وإذا كان كذلك، فالإمام أحمد بنى الحجة على أن الله تعالى وحده كان متميزًا عن الخلق**»[1].

فحُجَّة الإمام أحمد التي أقرَّها ابن تيمية مبنية على **تميُّز الله ﷻ عن الخلق، فذاته غير ذواتهم**، وهذا معلوم بالفطرة العقلية الضرورية، وهذا هو نفس مبدأ الهوية.

- **مبدأ السببية**

«المقصود بالسببية هنا: ضرورة أن يكون لكل حادث سبب، بمعنى أنه لا يمكن تصور وجود حادث دون تصور أن يكون له سبب. والحادث هو: كل ما كان لوجوده بداية، فلا يمكن تصور الشيء حادثًا إلا مع تصور افتقاره في وجوده إلى سبب خارج عنه؛ إذ إن حدوث الشيء بعد عدم يستلزم ألا يكون وجوده ذاتيًّا، كما لا يمكن تصور افتقار الحادث إلى غيره في وجوده إلا وقد سبق وجودَه عدم؛ إذ لو كان وجوده ذاتيًّا لم يكن ممكن العدم، فلم يسبق وجودَه عدم.

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١١٥)، (٥/ ١٤٨)، (٥/ ١٨٧).

والسببية بهذا المفهوم مبدأ عقلي ضروري فطري لا يمكن الاستدلال له، لأن المبادئ العقلية الضرورية هي أساس الاستدلال، كما لا يمكن تصور ما يناقض هذا المبدأ، لأن العقل بفطرته لا يقبل الشك في المبادئ العقلية.

ومقتضى ذلك أنَّ تصوُّرنا للحادث -وهو ما لوجوده بداية- يستلزم ضرورة تصوُّر أن يكون له سبب، ولا يلزم من ذلك تحديد السبب المعين للحادث المعين، وإنما مجرد الجزم بأن وجود ذلك الحادث لا بد أن يكون بسبب خارج عن ذاته [أي: عن الحادث نفسه].

وبيان وجه هذه الضرورة العقلية أن الحادث هو ما تحقَّق وجودُه بعد العدم، فيلزم أن يكون وجوده لسبب خارج عن ذاته، بحيث لا يكون وجوده لذاته، ولا بدون سبب.

ووجود الحادث لذاته ممتنع، وإلا كان واجب الوجود، فلا يمكن أن يكون وجوده مسبوقًا بالعدم، فلما سبق وجودَه عدم، عُلِمَ أنه ليس واجب الوجود بل ممكن الوجود، وأنَّ ترجُّح وجوده على عدمه لا يمكن أن يكون لذاته بل لغيره، لأنَّ ترجُّح وجود الحادث على عدمه إذا لم يكن عن غيره يقتضي الترجيح بلا مُرجِّح، وفرض ترجُّح وجود الشيء على عدمه مع فرض عدم المُرجِّح من الخارج يقتضي أن يكون ترجيح الوجود على العدم ذاتيًّا، وما كان كذلك لا يمكن أن يسبق وجودَه عدم، فلا يكون حادثًا بل واجبًا، وإذا تقرر أن وجود الحادث مسبوق بالعدم لزم ألا يكون ترجُّح وجوده على عدمه ذاتيًّا بل بسببٍ خارج عن ذاته.

وأما فرض وجود الحادث بدون سبب فهو فرض مستحيل مناقض لضرورة العقل»[1].

وعند الرجوع إلى التراث التيمي، نجد ابن تيمية قد أكثر الحديث عن مبدأ «السببية» مقارنة بمبدأ «الهوية»، وبيَّن أنه من العلوم الفطرية التي يُخلق عليها الإنسان، وله عنده صياغات عديدة، أشهرها: «الحادث لا بد له من مُحدِث»، «والمصنوع لا بد له من صانع».

ومن أمثلة ذلك قوله: «معلومٌ بالبديهة أن الكائنات الموجودة لا تَصدُر إلا عن حق موجود، ولهذا كان معلومًا بالفطرة أنه لا بد لكل مصنوع من صانع»[2]. ويقول في موضع آخر: «معلومٌ بالفطرة والضرورة أنه لا بد من مُحدِث للمُحدَثات، وفاعلٍ للمصنوعات»[3].

فقاعدة السببية -التي تُترجَم بأن لكل حادثٍ مُحدِثًا- هي من «المعروف المعلوم بالفطرة»[4]، وليست من العلوم الناشئة عن الحس، فالعلم بها «علم فطري»[5].

ويقول في موضع آخر: «العلم بافتقار المُحدَث إلى المُحدِث، والمفعول إلى الفاعل، هو من العلوم الضروية البديهية»[6]، ويقول: «القول بأن الممكن لا يترجَّح وجوده على عدمه إلا بمُرجِّح تامٍّ، أمرٌ معلوم بالفطرة الضرورية لا يمكن القدح فيه»[7].

(١) المعرفة في الإسلام (ص: ٤٢٢-٤٢٣).
(٢) مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٤-٢٥)، الفتاوى العراقية (ص: ٥١٢).
(٣) منهاج السنة النبوية (١/ ٣٦٨-٣٦٩).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٧١)، (٣/ ٢٢١).
(٥) مجموع الفتاوى (١/ ٤٧).
(٦) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٠٧).
(٧) مجموع الفتاوى (٨/ ١٣٦).

وأنا أحاول أن أتكلم بالألفاظ التي استعملها ابن تيمية، حتى تتضح رؤيته لهذه المبادئ كما هي، وهو قد أكَّد في مواضع متعددة أن العلم بهذا المبدأ علمٌ فطري، وأنه مما جُبل الناس عليه، فلا يُحتاج إلى الاستدلال عليه. يقول: «كون الحادث يُحدِث نفسه من غير مُحدِث يُحدِثه، **من أبين الأمور استحالةً في فِطَر جميع الناس**، والعلم بذلك مستقرٌّ في **فِطَر جميع الناس، حتى الصبيان**، حتى إن الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه، قال: من ضربني؟ من ضربني؟ وبكى حتى يعلم من ضربه. وإذا قيل له: ما ضربك أحد، أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يقبل عقله ذلك، **وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جُبل عليه إلى أن يستدل عليه** بأن حدوث هذه الضربة في هذه الحال -دون ما قبلها وما بعدها- لا بد له من مخصص»[1]، فقد جبله الله ﷻ على ذلك.

و مبدأ السببية هو الذي يربط بين الصور الحسية بعلة السببية، لأن الحس لا يعقل من هذا شيئًا، وإنما ينقل المعلومات، فهذا المبدأ الفطري من المبادئ التي نص ابن تيمية على لزومها حتى يقوم العلم في الإنسان.

ومثل هذا أيضًا إذا سألك الطفل عن سبب وجوده أو وجود شيء ما، فإنه لن يقبل منك جوابًا إلا إذا كان قائمًا على السببية، فـ«إذا سألك الطفل: من أوجد هذا الشيء؟ فأجبته: إن الشيء أوجد نفسه، لأَثَرْتَ فيه الدهشة وعدم التصديق ونبَّهتَ فيه مبدأ العِلِّيَّة. في صادقة ضرورية يمتنع تصور نقائضها، ويمتنع البرهان عليها برهانًا مستقيمًا لعدم وجود حدٍّ أوسط أبين منها نبرهن به، وهي لبيانها غير مفتقرة لبرهان. وإذا أنكرها منكر فيقام ضده برهان الخُلف

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٠٥).

أو التناقض الذي يقضي بتعطيل الفكر. فهي تفرض نفسها على العقل، لا كقوة قاهرة أو كضرورة ناشئة من تركيب العقل، بل كنور يسطع!»[1].

وكذلك الرضيع من حين خروجه من بطن أمه مفطورٌ على اختيار اللبن ومعرفة احتياجه له وتنعُّمه به، وفي هذا يقول ابن تيمية: «الطفل مفطور على أن يختار شُرب اللبن بنفسه، فإذا تمكَّن من الثدي لزم أن يرتضع لا محالة، فارتضاعه ضروري إذا لم يوجد معارض، وهو **مولود على أن يرتضع، فكذلك هو مولود على أن يعرف الله، والمعرفة ضرورية له لا محالة إذا لم يوجد معارض**. وأيضًا فإن حب النفس وخضوعها لله وإخلاص الدين له، مع الكبر والشرك والنفور، إما أن يكون نسبتها إلى الفطرة سواء، أو الفطرة مقتضية للأول دون الثاني. فإن كانا سواءً، لزم انتفاء المدح كما تقدَّم، ولم يكن فرقٌ بين دعائها إلى الكفر ودعائها إلى الإيمان، ويكون تمجيسها كتحنيفها، وقد عُرف بطلان هذا. وإن كان فيها مقتضٍ لهذا، فإما أن يكون المقتضي مسلتزمًا لمقتضاه عند عدم المعارض، وإما أن يكون متوقفًا على شخص خارج عنها. فإن كان الأول، ثبت أن ذلك من لوازمها، وأنها مفطورة عليه، لا تُفقد إلا إذا فسدت الفطرة. وإن قيل: إنه متوقف على شخص، فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية. وحينئذٍ فلا فرق بين هذا وهذا»[2].

ويقول في موضع آخر: «وهو من حين خرج من بطن أمه شعر باللبن الذى يحتاج إليه ويتنعم به وبما يخرج منه وهو الثدي»[3].

(١) العقل والوجود (ص: ١٢٣).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٤٨-٤٤٩).
(٣) جامع الرسائل (١/ ١١٠).

وهذا التقرير يستلزم إدراك الطفل بفطرته لبديهة السببية والعلة ومعلولها، وهو ما ذهب إليه نذير خان حيث قال: «يربط ابن تيمية تأملاته حول الفطرة بملاحظاته عن «علم نفس النمو»، ويلاحظ أن الرضيع الصغير عند إدراكه لحركةٍ أو صوت يضطر بطبيعة الحال للبحث عن مصدره (توقُّع سببي) وبالمثل، فإنه أمر فطري إن رأينا بناءً أن نُخمِّن: من كان وراء إنشائه. هذا التوقع يدل على حقيقة وجودية ضرورية وأساسية: **الأشياء لا توجد دون سبب**. ويشير أيضًا إلى أن الأطفال يعرفون أن الله في السماء وفطريًّا نعلم أنه سميع وبصير»[1].

ويمتنع نشوء السببية وإثباتها عن طريق المذهب التجريبي، وبيان ذلك أن: «مبدأ العِلِّيَّة لا يمكن إثباته عن طريق المذهب التجريبي، فكما أن النظرية الحسية كانت عاجزة عن إعطاء تعليل صحيح للعلِّية كفكرة تصوُّرية، كذلك المذهب التجريبي يعجز عن البرهنة عليها بصفتها مبدأ وفكرة تصديقية؛ فإنَّ التجربة لا يمكنها أن تُوضِّح لنا إلا التعاقب بين ظواهر معينة، فنعرف عن طريقها أن الماء يغلي إذا صار حارًّا بدرجة مئة، وأنه يتجمَّد حين تنخفض درجة حرارته إلى الصفر، وأما سببية إحدى الظاهرتين للأخرى والضرورة القائمة بينهما فهي مما لا تكشفها وسائل التجربة، مهما كانت دقيقة، ومهما كرَّرنا استعمالها. وإذا انهار مبدأ العلِّية انهارت جميع العلوم الطبيعية كما ستعرف.

وقد اعترف بعض التجريبيين كـ«دافيد هيوم» و«جون ستيورات ميل» بهذه الحقيقة، ولذلك فسَّر «هيوم» عنصر الضرورة في قانون العلَّة والمعلول بأنه

(١) الإلحاد والشك الراديكالي (ص: ٤٤).

راجع إلى طبيعة العملية العقلية التي تُستخدَم في الوصول إلى هذا القانون قائلًا: إن إحدى عمليات العقل إذا كانت تستدعي دائمًا عملية أخرى تتبعها بدون تخلُّف، فإنَّه ينمو بين العمليتين بمُضِيِّ الزمن رابطة قوية دائمة هي التي نسميها رابطة تداعي المعاني، ويصحب هذا التداعي نوع من الإلزام العقلي، بحيث يحصل في الذهن المعنى المتصل بإحدى العمليتين العقليتين كما حدث المعنى المتصل بالعملية الأخرى، وهذا الإلزام العقلي أساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلَّة والمعلول.

وليس من شكٍّ في أنَّ هذا التفسير للضرورة القائمة بين العلَّة والمعلول ليس صحيحًا، لما يأتي:

أولًا: أنه يلزم على هذا التفسير أن لا نصل إلى قانون العلِّية العام إلا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة التي تحكم الرباط بين فكرتَي العلَّة والمعلول في الذهن، مع أنه ليس من الضروري ذلك؛ فإنَّ العالِم الطبيعي يستطيع أن يستنتج علاقة علِّية وضرورة بين شيئين يقعان في حادثة واحدة، ولا يزداد يقينه شيئًا عما كان عليه عند مشاهدته الحادثة للمرة الأولى، كما لا تزداد علاقة العلِّية قوة بتكرار حوادث أخرى يوجد فيها المعلول والعلَّة نفسها.

وثانيًا: لندع الظاهرتين المتعاقبتين في الخارج، ولنلاحظ فكرتيهما في الذهن، أي: فكرة العلَّة وفكرة المعلول، فهل العلاقة القائمة بينهما علاقة ضرورية أو علاقة مقارنة كما يقترن تصوُّرنا للحديد بتصوُّرنا للسوق الذي يباع فيه؟ فإن كانت علاقة ضرورية فقد ثبت مبدأ العليَّة، واعتُرف ضمنًا بقيام علاقة غير تجريبية بين فكرتين، وهي: علاقة الضرورة؛ فإنَّ الضرورة

سواء أكانت بين فكرتين أم بين واقعين موضوعيَّين لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية. وإن كانت العلاقة مجرَّد مقارنة، فلم يتحقَّق لـ«دافيد» ما أراد من تفسير عنصر الضرورة في قانون العلَّة والمعلول.

وثالثًا: أن الضرورة التي ندركها في علاقة العلِّية بين علَّة ومعلول، ليس فيها -مطلقًا- أيُّ أثر لإلزام العقل باستدعاء إحدى الفكرتين عند حصول الفكرة الأخرى فيه، ولذا لا تختلف هذه الضرورة -التي ندركها بين العلَّة والمعلول- بين ما إذا كانت لدينا فكرة معينة عن الصلة وما إذا لم تكن، فليست الضرورة في مبدأ العلِّية ضرورة سيكولوجية، بل هي ضرورة موضوعية.

ورابعًا: أنَّ العلَّة والمعلول قد يكونان مقترنين تمامًا ومع ذلك ندرك علية أحدهما للآخر، كحركة اليد وحركة القلم حال الكتابة؛ فإنَّ حركة اليد وحركة القلم توجدان دائمًا في وقت واحد، فلو كان مردُّ الضرورة والعلِّية إلى استتباع إحدى العمليتين العقليتين للأخرى بالتداعي لما أمكن في هذا المثال أن تحتلَّ حركة اليد مركز العلَّة دون حركة القلم، لأنَّ العقل قد أدرك الحركتين في وقت واحد، فلماذا وضع إحداهما موضع العلَّة والأخرى موضع المعلول؟!

وبكلمة أخرى: أن تفسير العلية بضرورة سيكولوجية يعني: أن العلَّة إنما اعتُبرت علة لا لأنها في الواقع الموضوعي سابقة على المعلول ومولِّدة له، بل لأن إدراكها يتعقَّبه دائمًا إدراك المعلول بتداعي المعاني، فتكون لذلك علَّة له، وهذا التفسير لا يمكنه أن يشرح لنا كيف صارت حركة اليد علة لحركة القلم مع أن حركة القلم لا تجيء عقِب حركة اليد في الإدراك، وإنما تُدرَك الحركتان معًا، فلو لم يكن لحركة اليد سبق واقعي وسببية موضوعية لحركة القلم لما أمكن اعتبارها علة.

وخامسًا: أنَّ التداعي كثيرًا ما يحصل بين شيئين دون الاعتقاد بعلية أحدهما للآخر، فلو صح لـ«دافيد هيوم» أن يفسر العلَّة والمعلول بأنهما حادثان ندرك تعاقبهما كثيرًا حتَّى تحصل بينهما رابطة تداعي المعاني في الذهن لكان الليل والنهار من هذا القبيل، فكما أن الحرارة والغليان حادثان تعاقَبا حتى نشأت بينهما رابطة التداعي، كذلك الليل والنهار وتعاقُبهما وتداعيهما، مع أن عنصر العلِّية والضرورة الذي ندركه بين الحرارة والغليان ليس موجودًا بين الليل والنهار، فليس الليل علَّة للنهار، ولا النهار علَّة للَّيل، فلا يمكن إذَن تفسير هذا العنصر بمجرد التعاقب المتكرر والمؤدي إلى تداعي المعاني كما حاوله «هيوم».

ونخلص من ذلك إلى أن المذهب التجريبي يؤدِّي حتمًا إلى إسقاط مبدأ العلِّية، والعجز عن إثبات علاقات ضرورية بين الأشياء، وإذا سقط مبدأ العلِّية انهارت جميع العلوم الطبيعية، باعتبار ارتكازها عليه كما ستعرف»[1].

«وإذا تقرَّر أن السببية مبدأ عقلي ضروري، فإن هذه الضرورة تستلزم الكلية، لأنه إذا كان من الضروري أن يكون للحادث سبب فلا بد أن تكون تلك الضرورة مطلقة تعمُّ كل حادث، وإلا لم تكن الضرورة صادقة؛ إذ إن ضرورة أن يكون للحادث سبب متعلقة بوصفه حادثًا، والحدوث وصف يعمُّ كل ما لوجوده بداية، فلا بد أن تكون الضرورة كلية شاملة لكل حادث، وبهذا تكون الضرورة العقلية لمبدأ السببية مقتضية للكلية التي هي أساس الاستقراء، وهو المقصود أساسًا في هذه المسألة. وكما أن الضرورة في مبدأ السببية ليست ضرورة موضوعية ناتجة عن استقراء الجزئيات، بل هي ضرورة

(١) فلسفتنا (ص: ١٢١-١٢٣).

عقلية خالصة تثبت بمجرد تصور ما له بداية، فكذلك الكلية في مبدأ السببية هي كلية عقلية خالصة؛ إذ إن إثباتها إنما يقوم على الضرورة العقلية، بخلاف الكلية الاستقرائية، فإن التعميم فيها مرتبط بإثبات الخواص المؤثرة للأشياء، ومن هنا كانت موضوعية من هذا الجانب. والفرق بين الكلية السببية والكلية الاستقرائية أن الكلية السببية مطلقة لا تختص بحادث دون آخر، بينما الكلية الاستقرائية مختصة بما لشيء معين من خصائص ثابتة تقتضي الاطِّراد بين السبب والمسبب.

فقولنا: إن النار سبب لإحراق الخشب يعتمد على مبدأ السببية من جهة أن احتراق الخشب لا بد له من سبب وإن لم نحدد ذلك السبب، إذ لا يمكن تصوُّر حادث -وهو هنا احتراق الخشب- دون أن يكون له سبب، لكن إثبات أن النار هي سبب احتراق الخشب إنما يعتمد على أن لها تلك الخاصية وأنه لا بد أن يكون ذلك وصفًا مُطَّرِدًا لها، فيكون حكمًا كليًّا استقرائيًّا من هذا الجانب.

وبهذا يكون مبدأ السببية هو الأساس العقلي للكلية الاستقرائية، لأن الخبرة الحسية والتجربة إنما تدل على وقوع التتابع بين الأسباب والمسببات، والوقوع إنما يدل على الإمكان ما لم يستند إلى ضرورة، وإذا كان الإمكان لا يستلزم ضرورة حصول ما هو ممكن، بل يستلزم مجرد إمكان حصوله، فإن الاستقراء لا يمكن أن يدل لذاته إلا على احتمال أن يكون للحادث سبب، ولا يمكن أن يكون الاحتمال أساسًا للتعميم؛ فلا بد للحكم الكلي من أساس عقلي هو مبدأ السببية»[1].

(١) المعرفة في الإسلام (ص: ٤٢٦-٤٢٧).

- **مبدأ عدم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما**

إذا قلت إن الشيء «س» موجود، فالعقل ينفي النقيض الذي هو عدم «س»، وإذا قلت إنه معدوم، فالعقل ينفي النقيض الذي هو وجوده.

لا يحتاج الفكر فيما سبق غير أن يفهم المتلقي لغةَ المتحدث، أما المعاني فهي بديهية فطرية ضرورية، وكما لا يجتمع النقيضان (كالوجود والعدم)، فإنهما لا يرتفعان. يقول ابن تيمية: «معلوم أن الخُلُوَّ عن النقيضين ممتنع، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع»[1].

وامتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما من العلوم البديهية مطلقة الصحة، التي لا يجوز القدح فيها، وفي هذا يقول ابن تيمية: «الجمع بين النقيضين معلوم الفساد ببديهة العقل، والبديهيات لا تكون باطلة، بل القدح فيها سفسطة»[2]، ويقول: «عِلْمُ الخلق بامتناع الخلوِّ من هذين النقيضين -كالوجود والعدم، والوجوب والإمكان- هو علمٌ مطلق لا يُستثنى منه موجود»[3]، ويقول: «نفي النقيضين جميعًا من أعظم الأمور الباطلة في بديهة العقل»[4].

وفي رده على بعض تقريرات الفلاسفة الذين يزعمون أن المحدَث المفعول لا يزال موجودًا، قرَّر أن الجمع بين كونه مفعولًا وكونه لم يزل موجودًا جمعٌ بين النقيضين، وأنه مما تنكره العقول بفطرتها، فقال: «ولهذا كان كلام الله الذي بعث به رسله موافقًا **لما فطر الله عليه الخلائق**، والذي فُطر عليه العباد أنه إذا قيل: هذا فَعَل هذا، أو صنعه، أو خلقه، أو أبدعه، أو نحو هذه العبارات،

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٩)، الجواب الصحيح (٣/ ٣٦٩).
(٢) التسعينية (ص: ٧١١-٧١٢)، بتصرُّف.
(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ٤٠).
(٤) مجموع الفتاوى (٦/ ٤٢).

لم يُعقَل منه إلا أنه أحدثه بعد أن لم يكن، وهذه **المقدمة بيِّنة بنفسها لا يُحتاج إلى إثباتها بأدلة فطرية**، بل تقدير نقيضها معلوم الفساد في بدائه العقول. فإذا قيل: هذا مفعول لهذا، وهو معه لم يزل مقارنًا له، كان هذا عند العقل **جمعًا بين النقيضين**، وكأنه قيل: هو مفعول له ليس مفعولًا له. بل يقول العاقل: إذا كان الأمر كذلك، لم يكن جعل أحدهما فاعلًا والآخر مفعولًا بأولى من العكس. وإذا قيل: أحدهما ممكن يقبل الوجود والعدم، والآخر واجب بنفسه لا يقبل العدم، كان هذا أيضًا **مما تنكره العقول بفطرتها**»[1]، وما دام العلم بهذه البديهة فطري مطلق، فإنه «يصح في الأزل الحكم بالامتناع على الممتنعات»[2]، فلا تتوقف صحته على إقرار ولا يبطله إنكار، لأنه حق مطلق في نفسه، فيُحتج به حتى على من أنكره.

وهذا ما سار عليه ابن تيمية حيث قال: «إن قال بالأول وقال لا أُثبت واحدًا من النقيضين، لا الوجود ولا العدم، قيل: هَبْ أنك تتكلم بذلك بلسانك، ولا تعتقد بقلبك واحدًا من الأمرين، بل تلتزم الإعراض عن معرفة الله وعبادته وذِكره فلا تذكره قط ولا تعبده ولا تدعوه ولا ترجوه ولا تخافه، فيكون جَحْدُك له أعظم من جَحْدِ إبليس الذي اعترف به، فامتناعك من إثبات أحد النقيضين لا يستلزم رفع النقيضين في نفس الأمر؛ فإن النقيضين لا يمكن رفعهما، بل في نفس الأمر لا بد أن يكون الشيء -أي شيء كان- إما موجودًا وإما معدومًا، إما أن يكون وإما ألا يكون، وليس بين النفي والإثبات واسطة أصلًا. ونحن نذكر ما في نفس الأمر سواء جحدته أنت أو اعترفت به، وسواء ذكرته أو أعرضت عنه؛ فإعراض الإنسان عن رؤية الشمس والقمر والكواكب والسماء

(١) الصفدية (٢/ ١٤٩-١٥٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٩٤).

لا يدفع وجودها ولا يدفع ثبوت أحد النقيضين، بل بالضرورة «الشمس» إما موجودة وإما معدومة، فإعراض قلبك ولسانك عن ذكر الله كيف يدفع وجوده ويوجب رفع النقيضين؟ فلا بد أن يكون إما موجودًا وإما معدومًا في نفس الأمر. وكذلك من قال: أنا لا أقول موجود، بل أقول ليس بمعدوم، فإنه يقال: سَلْبُ أحد النقيضين إثباتٌ للآخر، فأنت غيَّرت العبارة؛ إذ قول القائل: ليس بمعدوم يستلزم أن يكون موجودًا، فأما إذا لم يكن معدومًا، إما أن يكون موجودًا، وإما ألا يكون لا موجودًا ولا معدومًا. وهذا القسم الثالث يوجب رفع النقيضين، وهو مما يُعلَم فساده بالضرورة، فوجب أنه إذا لم يكن معدومًا أن يكون موجودًا»[1].

ويقول ابن تيمية عقِب كلام عبد العزيز الكناني في رده على الجهمية: «فقد بيَّن أن القياس **والمعقول** يوجب أنَّ **ما لا يكون في الشيء ولا خارجًا منه** [رفع النقيضين] فإنه لا يكون شيئًا، وأن ذلك صفة المعدوم الذي لا وجود له، فالقياس: هو الأقيسة العقلية، **والمعقول: هو العلوم الفطرية**»[2]، والعلوم الفطرية هي ما خلقنا الله عليه كما تبيَّن سابقًا، وكما ذكر ذلك ابن تيمية فيما نقلت عنه[3].

«والقول بفطرية تلك المبادئ وقبليتها لا يتنافى مع كونها تتشكل من الواقع الخارجي، لأن العقل -أصل تلك المبادئ- يتوقف عمله على الحس كما بيَّنتُه سابقًا، فإن تلك المبادئ لم تكن كلية إلا بعد إدراك العقل بعض جزئياتها في الواقع الحسي، فهي عبارة عن قوالب موجودة في الإنسان بالقوة، تظهر

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥٦-٣٥٧).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥)، (٥/ ٢٨٤-٢٨٥).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٩).

إلى الفعل بتأثير الواقع الخارجي، حينئذٍ يدركها العقل كلية «مع عزوب الأمثلة المعيَّنة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوُّره لأمثال معينة من أفرادها»[1].

وقد اتفق أكثر الباحثين على المبادئ السابقة (الهوية أو الذاتية، والسببية، وعدم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما)، واختلفوا في غيرها، لأن كثيرًا منهم يرى بعض المبادئ من مقتضيات المبادئ السابقة ومما يُبنى عليها، والمبادئ إنما هي التي لا تقوم المعرفة إلا بها. وهذا اختلاف غير مؤثر؛ فالجميع -وعلى رأسهم ابن تيمية- متفقون على ضرورة وجود مبادئ فطرية **تقوم المعرفة عليها**، وهذا هو الضابط لهذا الأمر.

ومما يُبيِّن أسباب الخلاف في تحديدها ما قاله الأستاذ يوسف كرم: «وقد نشب خلافٌ على ترتيب المبادئ الأولى: هل تعود الأولوية إلى مبدأ عدم التناقض، كما ارتأى أرسطو وتابعه المشَّاءون جميعًا؟ أم إلى مبدأ الذاتية، كما يرتئي المُحدَثون مُحتجِّين بأنه أبسط، وأن البسيط متقدم على المركب، وبأنه موجَب، وأن الموجَب متقدم على السالب؟

ونلاحظ أولًا أن مبدأ عدم التناقض هو عين مبدأ الذاتية؛ فإننا إذا قلنا: «ما هو موجود فهو موجود» عَنَينا أن «ما هو موجود فليس يمكن ألا يكون موجودًا». ونلاحظ ثانيًا أن الأولوية تعود إلى مبدأ الذاتية إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي قضايا تترتب تبعًا للبساطة أو التركيب وللإيجاب أو السلب، وتعود إلى مبدأ عدم التناقض إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي مبادئ؛ ذلك بأن المبادئ الأخرى تتبرهن به وهو لا يتبرهن بغيره، فمن يذكر الذاتية يقال له:

(١) منهج ابن تيمية المعرفي (ص: ٣٤٠)، والنقل فيه عن ابن تيمية، الرد على المنطقيين (ص: ٣٦٢).

إن هذا الإنكار يعني الوجود واللاوجود في آنٍ واحد، كما ذكرنا آنفًا، وإن هذا تناقض، ومن ينكر مبدأ العِلِّيَّة يقال له: إن هذا يعني أن ما يظهر للوجود فهو يُوجِد ذاته، وإن هذا تناقض، ومن يشك في مبدأ عدم التناقض ويفترض أنه قد يكون كاذبًا، يعلم أن الكذب غير الصدق، فيُسلِّم بالمبدأ الذي يدَّعي أنه يشك فيه..

ولكن الفلاسفة الحِسِّيين لا يحفلون بالتناقض، وهم يفسرون المبادئ بحيث تفيد في تنظيم المعرفة دون أن يُقِرُّوا لها بكلية ولا ضرورة. إنها في نظرهم مجموعات تجارب يَقوى اعتقادنا بها كلما ازداد التكرار. فمبدأ الذاتية ينشأ من أن الطبيعة لم تعرض علينا شيئًا أبيض وأسود أو حارًّا وباردًا في مكان واحد وزمان واحد. وما مبدأ العِلِّيَّة إلا تعميم ما نشاهده من علاقات بين الجزئيات، كالعلاقة بين النار والحرق أو بين اللسع والألم أو بين الغيم والمطر، فينشأ في الذهن ميلٌ للاعتقاد بأن نفس السوابق يتبعها دائمًا نفس اللواحق. هكذا يُلخِّص «ستوارت مل» الرأي الحسي.

غير أن «هربرت سبنسر»، وهو حسِّي كذلك، يأخذ على رجال المذهب قولهم: إن المعاني والمبادئ تتكون بالتجربة الفردية. ويلاحظ أنها لازمة لهذه التجربة نفسها، فيجب أن تسبقها في الذهن. وأنه لو صح قولهم لكان الفرس مثلًا يقبل عين التربية التي يقبلها الإنسان ما دام كلاهما «لوحًا مصقولًا» في أول التجربة.. لقد وَهِمَ سبنسر كما وَهِمَ زملاؤه في الحسية، وليست نظريته بأفضل من نظريتهم، والاثنتان تلتقيان: في حسبان المبادئ الأولى تتكون بالتدرُّج سواء في الفرد أو في النوع، ولكنها ليست مركبة حتى تكتسب جزءًا جزءًا وتورث جزءًا جزءًا، بل الظاهر لأول وهلة أنها بسيطة بيِّنة بذاتها كما

أوضحنا، فإما أن تُدرَك بداهةً أي دفعة واحدة، وإما أن لا تُدرَك أصلًا، وتبعًا لهذا يسقط القول بأن الاعتقاد بها يقوى بتزايد التداعي؛ فإن الطفل يراعيها في تفكيره، وإذا حاولنا أن نُغلِّطه فيها فإنه لا يغلط. ثم إن المبادئ ضرورية لتنظيم التجربة، أي للربط بين ظواهرها بهذه المبادئ بإقرار الحِسِّيين جميعًا، وهم يدَّعون أنها مستفادة من التجربة، فيقعون في دَوْرٍ لا مخرج لهم منه. كيف يمكن للأفراد في بدء تجربتهم، وكيف أمكن لأوائل الناس أن يفكروا بدونها ثم يكتسبوها للتفكير بوساطتها؟ إن الصعوبة واحدة في الحالتين، ولا يفيدنا شيئًا أن نرجع القَهْقَرَى إلى نشأة الإنسان»[1].

***

(١) العقل والوجود (ص: ١٢٥-١٢٦).

معضلات القول بنشأة العلوم الفطرية عن التجربة

كل إنسان يعتقد أصولًا تنبني عليها رؤيته للكون يجب عليه أن يلتزم مآلات أصوله وأساساته؛ حتى يستقيم فكره على نَسَق واحد، فلا يضطرب ولا يتناقض.

ومشكلة كثير من أصحاب الاعتقادات الفاسدة أنهم يجهلون لوازم اعتقاداتهم، ثم إذا علموها فإما أن يتزعزع يقينهم بما كانوا يعتقدون، فيُعيدوا النظر فيه، وإما أن يتمسكوا بآرائهم هوًى وعصبية.

وإنَّ مما يلزم من اعتقاد نشأة المعارف والمقدمات الفطرية عن الحس والتجربة: هَدْمَ المعارف كلها، أو زعزعة اليقين بها في أحسن الأحوال.

وفيما يأتي -بإذن الله- بيانٌ لبعض المعضلات اللازمة للقول ببعدية المعارف الفطرية، ليعلم أصحاب هذا القول لوازمه، فيُعيدوا النظر فيه، أو يلتزموا لوازمه ويتحملوا تبعاته.

- **معضلة البداية**

إذا افترضنا أن الإنسان يولد خِلْوًا من المعارف، كصفحة بيضاء، ليس عنده أي مقدمات فطرية، فما الذي يحصل حين يُطلق بصره ويُلقي سمعه؟ هذا وكل أعضاء الحس -منفردة أو مجتمعة- لا تحكم بشيء، لأن «الحس ليس فيه علمٌ بنفي أو إثبات»[1]، فالحواس كلها مجرد نواقل، والعين مثلاً تنقل الصور ككاميرا الهاتف، فإذا كان العقل خِلْوًا من المعارف، فهل يُفيده

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٣٠٩).

ما تنقل إليه العين أو ينقل إليه السمع علمًا؟ بالطبع لا، لأن الأساس الذي يُبنى عليه العلم غير موجود، والذي يزعم إمكان ذلك العلم للطفل الرضيع، لا يمكن -وهو كبير مكتمل النضج- أن يقوم به علمٌ إن كان خاليًا من المعارف والمقدمات الفطرية!

فلو افترضنا بدء الإحساس مع تجويز تخلُّف البديهيات أو عدم العلم بها، لكانت المحسوسات صورًا تتعاقب فقط، فلا نستطيع أن نربط شيئًا منها بأسبابه (لعدم وجود بديهة السببية)، ولجاز في العقل أن يكون الشيء موجودًا معدومًا في آنٍ واحد (لعدم وجود بديهة امتناع اجتماع النقيضين).. فماذا يمكن العقل أن يفعل في بيئة كهذه مع الصور التي تنقلها إليه الحواس؟!

يمكن حينئذ هذه الصفحة البيضاء (العقل) أن تخزن الصورة، ولكنها لن تفهم منها أي شيء، ولن تُكوِّن عنها حكمًا مطلقًا، فإن فهمت أو حكمت لزم وجود أُسس تكون قد حلَّلت من خلالها المدرَك الحسي. فإذا رأى الطفل فعلًا معينًا، فحاول استنتاج شيء منه، لم يمكنه ذلك إلا إذا كان مدركًا لهُوية الفاعل وتسبُّبِه في إحداث الفعل، قادرًا على الربط بين الفعل والفاعل، وبين السبب والنتيجة.

وفي بيان هذا الخلل والتناقض في دعوى الاكتساب والنشوء من الحس يقول الأستاذ يوسف كرم: «وهم يدَّعون أنها مستفادة من التجرِبة، فيقعون في دَوْر لا مخرج لهم منه. كيف يمكن للأفراد في بدء تجربتهم، وكيف أمكن لأوائل الناس أن يفكروا بدونها ثم يكتسبوها للتفكير بوساطتها؟!»[1].

(١) العقل والوجود (ص: ١٢٦).

وهذا الإلزام قريب مما تقرَّر سابقًا من كلام ابن تيمية في المبادئ الفطرية (القبليات) وغيرها، وهو ضرورة وجود مقدمات فطرية وعلوم يبتدئُها الله في قلب الإنسان، وأنها لو لم تكن موجودة لم يقم بالإنسان علم!

فـ«العقل لو لم يكن لديه معارف ثابتة بصورة مستقلَّة عن التجرِبة، لم يستطع أن يضع النظرية على ضوء الإدراكات الحسية، وأن يُكوِّن مفهومًا للمعطيات التجريبية؛ فإنَّ استنتاج مفهوم خاص من الظواهر المحسوسة بالتجربة إنما يُتاح للإنسان إذا كان يعرف على الأقل أنَّ ظواهر كهذه تقتضي بطبيعتها مفهومًا كذاك، فيركِّز استنتاجه لنظريته الخاصة على ذلك.

ولأجل أن يتضح هذا يجب أن نعرف أن التجربة -كما تعترف الماركسية- تعكس ظواهر الأشياء، ولا تكشف عن جوهرها وقوانينها الداخلية التي تهيمن على تلك الظواهر وتنسِّقها، ومهما كررنا التجربة وأعدنا التطبيق العملي فسوف لا نحصل -على أفضل تقدير- إلا على أعداد جديدة من الظواهر السطحية المنفصلة.

ومن الواضح أن هذه الإدراكات الحسية التي نستحصلها بالتجربة لا تقتضي بذاتها تكوين مفهوم عقلي خاص عن الشيء الخارجي، لأن هذه الإدراكات الحسية (التي هي الخطوة الأولى من المعرفة) قد يشترك فيها أفراد عديدون ولا ينتهون جميعًا إلى نظرية موحَّدة ومفهوم واحد عن جوهر الشيء وقوانينه الواقعية، فنعرف من ذلك: أنَّ الخطوة الأولى من المعرفة ليست كافية بمفردها لتكوين نظرية، أي: لنَقْل الإنسان بصورة طبيعية أو ديالكتيكية إلى الخطوة الثانية للمعرفة الحقيقية. فما هو الشيء الذي يجعلنا ننتقل من الخطوة الأولى إلى الخطوة الثانية؟

إن ذلك الشيء هو: معارفنا العقلية المستقلَّة عن التجربة، التي يرتكز على أساسها المذهب العقلي؛ فإنَّ تلك المعارف هي التي تُتيح لنا أن نعرض عدَّة من النظريات والمفاهيم، ونلاحظ مدى انسجام الظواهر المنعكسة في تجارِبنا وحواسِّنا معها، فنستبعد كل مفهوم لا يتفق مع تلك الظواهر حتى نحصل على المفهوم الذي ينسجم مع الظواهر المحسوسة والتجريبية بحكم المعارف العقلية الأوَّلية، فنضعه كنظرية تُفسِّر جوهر الشيء وقوانينه الحاكمة فيه.

وإذا استبعدنا من أوَّل الأمر المعارف العقلية المستقلَّة عن التجربة فسوف يتعذَّر علينا نهائيًّا أن نتخطَّى دور الإحساس إلى دور النظرية والاستنتاج، أو أن نتأكد من صحَّة النظرية والاستنتاج بالرجوع إلى التطبيق وتكرار التجربة»[1].

ولهذا يقول د. عبد الله القرني: «لا يمكن التوفيق بين المذهب الحسي واعتبار المبادئ المنطقية أساس العلم والاستدلال إلا بالإقرار بخاصية المبادئ المنطقية، وأنها عقلية خالصة؛ ولذا كانت ضرورية كلية. **وأما إذا كانت تجريبية فإنه لا يمكن أن تكون كذلك، فلا يمكن أن يُبنى عليها علم يقيني. وأما القول بأنها تحققت شيئًا فشيئًا حتى أصبحت أوَّلية بعد أن كانت مكتسبة، وأن ذلك تحقق وَفْقَ نظرية التطور، فإنه مجرد دعوى ليس لها دليل، بل إن إقامة الدليل عليه من المستحيل. وكل قول ليس له دليل فلا يصح اعتباره، فكيف إذا كان مناقضًا لما هو معلوم بالضرورة؟!**»[2].

(١) فلسفتنا (ص: ١٣٢-١٣٣).
(٢) المعرفة في الإسلام (ص: ٣١١).

• معضلة الهدم الذاتي

مما يترتب على افتراض أن الإنسان وُلد خِلْوًا من المعارف والمقدمات الفطرية: السؤال عن مصدر المقدمة التي بُني عليها المذهب الحسي كله، وهي: «التجربة والحس هما مصدر كل المعارف» أو: «التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة»!

فإن كانت هذه المقدمة ناشئة عن الحس والتجربة، كان ذلك استدلالًا دائريًّا لا يصح، وإذا كانت فطرية، فقد بَطَلَ المذهب الحسي، لأنها لم تنشأ عن الحس.

يقول الصدر: «نفس هذه القاعدة: «التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة» هل هي معرفة أوَّلية حصل عليها الإنسان من دون تجربة سابقة؟ أو أنها بدورها أيضًا -كسائر المعارف البشرية- ليست فطرية ولا ضرورية؟ فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأوَّلية، وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة، وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة فمعنى ذلك: أنَّا لا ندرك في بداية الأمر أن التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياسًا بتجربة ما دامت غير مضمونة الصدق بعد؟!

وبكلمة أخرى: أن القاعدة المذكورة التي هي ركيزة المذهب التجريبي إن كانت خطأً سقط المذهب التجريبي بانهيار قاعدته الرئيسية، وإن كانت صوابًا صحَّ لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب

هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة فهذا يعني: أنها قضية بديهية وأن الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل، لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها»[1].

- **معضلة الاستقراء**

ومن المعضلات التي تهدم المذهب الحسي القائل بنشوء المعارف كلها وأصلها عن الحس، وأن الإنسان يولد خِلْوًا من أي معرفة أو أصل ولو بالقوة: معضلة الاستقراء!

فالحس لا يدرك إلا جزئية معينة، وليس له أن يُعمِّم ما أحسَّه إلا بحصر جميع الجزئيات، أو بدليل يدله على هذا الحصر، وهذا الدليل المفيد التعميم لا يمكن أن يكون هو الآخر حسيًّا نظريًّا استدلاليًّا، لأنه دَوْرٌ واستدلال بجزئية أخرى، وهو محل النزاع أصلًا.

وبعض من اتبع القول ببعدية المعرفة الحسية يظن هذا الإلزام من منتجات المنطق الأرسطي، ويكتفون بهذا دون نظر فيه وتحقُّق من صحته أو بطلانه، ولكن من يتأمل التراث التيمي يجد ابن تيمية قد ذكره في مواضع من كتبه، منها ما قاله في أثناء رده على الرازي في القسمة البديهية للموجودات (قديم/ محدث - محايث/ مباين): «هذا الانقسام **ليس من الأمور الحسية، بل من الأحكام العقلية**، والعقل لا يحصر شيئًا قبل الإحاطة بأفراده، ولا تلازُم بين شيئين قبل العلم بوجه الملازمة، فإن لم يكن الوجود هو المقتضي لهذا الحصر والتقسيم ولهذه الملازمة لم يَجُز حكم الذهن بذلك حتى يعلم دليلًا

(١) فلسفتنا (ص: ١١٧-١١٨).

يدله على هذا الحصر والتقسيم وهذه الملازمة، ولا يجوز أن يكون الحكم بديهيًّا ودليله نظريًّا استدلاليًّا، ومن يدبر عقله علم أنه يحكم بهذا التقسيم وهذا اللزوم بمجرد العلم بالوجود قبل العلم بالحدوث وغيره، فإن لم يكن الوجود مقتضيًا له لم يكن له أن يحكم إلا بما أحسَّه»[1].

فهذا التقسيم الحاصر لكل موجود ليس مما يُعلم بالحس، بل هو حكم عقلي، لم ينشأ عن الإحاطة بجميع الأفراد، وإنما نشأ بمجرد العلم بالوجود، وإلا لم يكن للذهن الحكمُ بهذا الحصر، لأنه أمر بديهي لا يمكن أن يكون دليله الحس والنظر والاستدلال. فمن تأمل علم أن هذا التقسيم البديهي يُحكم به بمجرد تصور معنى الوجود، وإلا لم يكن لأحد أن يحكم إلا بما أحسَّه!

والعلم التجريبي (الحسي) يقوم «على الاستقراء، إذ هو انتقالٌ من الحكم على جزئيات معينة إلى حكم كلي يشمل جميع أفرادها. ومشكلة الاستقراء الأساسية هي هذا الانتقال المطلق من مجموعة من الجزئيات إلى جميع أفرادها دون استثناء، والحكم عليها حكمًا كليًّا مسبقًا قبل تحقُّقها في الواقع.

فعلى أي أساس يمكن أن نحكم على وقائع لم تخضع للتجربة حكمًا يقينيًا بمجرد الاطِّلاع على وقائع محددة؟ وما الضامن أن تتطابق نتائج التجربة في جميع الجزئيات مع نتائجها في تجارب معينة، مع أن إدراكنا لا يمكن أن يجاوز تلك التجارب المحدودة؟

وقد تعددت المذاهب والاتجاهات حول هذه القضية، وإن كانت في مجملها ترجع إلى أصلين. فإما أن نثبت أن للاستقراء أساسًا عقليًّا فتكون

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٦٩).

نتائجه ضرورية وكلية، وإما أن ننفي ذلك الأساس فتكون نتائج الاستقراء احتمالية لا يمكن أن تبلغ درجة الضرورة والكلية»[1].

ومما يبين لوازم هذا المذهب الذي يبطل يقين العلم ما قاله الأستاذ يوسف كرم: «وقد نُجمل تهافت مذهبهم -أي: الحسيين- بقولنا: إنه من الجهة الواحدة يزعم مشايعة التجربة ومتابعة الواقع المحسوس، ومن الجهة الأخرى ينكر كلية القوانين الطبيعية وضرورتها، فيدع العلم بلا سند»[2]، فالإدراك القاصر لا يمكن أن يكون سندًا عامًّا مطلقًا!

و«يلزم من نفي الأساس العقلي للمعرفة أن تكون احتمالية لا تدل على اليقين؛ إذ لا يمكن أن تقوم المعرفة على أساس تجريبي محض، لأن التجربة إنما تدل على الظواهر الحسية وتَتابُعها، دون أن تدل على علاقة كلية أو ضرورية بينها، وهي لذلك لا يمكن أن تدل على حكم كلي أو ضروري. وما لم يكن الحكم كليًّا ضروريًّا لم يكن يقينيًّا، وإنما يكون احتماليًّا، لأن مبنى اليقين على كون القضية ضرورية لا يمكن الشك فيها، كلية لا يمكن أن تتخلف في شيء من أفرادها. وأصحاب هذا القول لا ينفون هذا الإلزام، بل يعترفون به، ويقولون إن جميع المعارف احتمالية، حتى ما يتعلق بمبادئ المنطق، ولهذا زعم «ستورات مل» أنَّ تصوُّر نقائض المبادئ المنطقية ممكن. وهذا الذي ذهبوا إليه هو مقتضى المذهب الحسي، فإنه إما أن تكون المعرفة يقينية فلا بد أن تستند إلى العقل بحيث تكون أحكامًا ضرورية كلية، وإما ألا تستند إلى العقل بل إلى مجرد التجربة فلا يمكن أن تكون يقينية، وإنما تكون احتمالية»[3].

(١) المعرفة في الإسلام (ص: ٤٢٠-٤٢١).
(٢) العقل والوجود (ص: ٤٤).
(٣) المعرفة في الإسلام (ص: ٣٠٩-٣١٠).

وهذه المعضلة تهدم المذهب القائل بنشوء المعارف عن الحس؛ إذ ليس لقائلٍ به أن يُعمِّم أحكامه الحسية القاصرة التي لم تُحط علمًا بالأفراد الجزئية ولم تحصرها، فتكون حكمًا كليًّا.

- **معضلة الاطراد**

ما الذي يُدري الحسي أن معارفه لا تتغير كلها، سواء سماها بديهية أو أولية أو غير ذلك، ما دامت قد نشأت كلها عن مصدر واحد هو الحس؟! ما الذي يدريه أن الأمر كان كذا قبل وجوده وسيكون كذا بعد موته؟! فـ«عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علمًا منهم بعدم ذلك»[1].

ويُلخِّص د. عبد الله القرني «معضلة الاطِّراد» بقوله: «يستند التعميم الاستقرائي إلى الحكم بضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات، بحيث يلزم إذا وُجد المسبب أن يكون السبب موجودًا، وإذا وُجد السبب أن يتبعه المسبب ضرورة. والمقصود بالضرورة هنا: الضرورة العقلية التي هي مستند الحكم بالاطِّراد الذي هو ثمرة الاستقراء. والمهم هنا هو تحديد أساس تلك الضرورة؛ إذ إن الاطِّراد والحكم الكلي في الاستقراء إنما يعتمد عليها، والكشف عن هذا الأساس هو مشكلة الاستقراء الأساسية. ومصدر الإشكال هنا أن الاستقراء هو استنتاج لقضية كلية من مقدمات جزئية، وإذا كانت تلك المقدمات الجزئية صادقة فلا بد من مبرر عقلي يضمن صدق القضية الكلية؛ إذ من المعلوم أن صدق المقدمات الجزئية لا يستلزم صدق النتيجة الكلية، بل لا تناقُض بين أن تكون المقدمات صادقة وأن تكون النتيجة الكلية كاذبة، لأن

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١٠٠).

نتيجة الاستقراء لا تنحصر في الجزئيات المستقرأة، وإنما تعم جميع جزئيات النوع المستقرأ، فإذا استقرأنا فرأينا في جزئيات كثيرة أن الحديد يتمدد بالحرارة، فما الذي يضمن أن تكون تلك العلاقة بين الحديد والحرارة مُطَّرِدة في المستقبل، مع أن من الممكن في العقل ألا يتمدد الحديد بالحرارة؟ ولولا التجربة والاستقراء لم يمكن أن نحكم بذلك، لأن تصوُّرنا للحديد لا يتضمن تصور أنه يتمدد بالحرارة. وإذا كانت القضايا التجريبية ممكنة في أصلها فما الذي ينقلها من الإمكان إلى الضرورة؟ إنه لا بُدَّ هنا من الكشف عن الأساس الموضوعي الذي تقوم عليه العلاقة الضرورية الموضوعية بين الأشياء في ذاتها، بصرف النظر عن إثباتنا لدرجة تلك العلاقة، ثم لا بُدَّ أيضًا من الكشف عن الأساس العقلي الذي يقوم عليه الحكم بضرورة الاطِّراد في العلاقة بين الأسباب والمسببات»[1].

وهذه المعضلة لا تتعلق بالحديد وتمدُّده فقط، بل تتعلق بكل العلوم البشرية، لأن في المذهب الحسي التجريبي: أن مصدر العلم بمبدأ السببية ومبدأ عدم اجتماع النقضين هو مصدر العلم بتمدُّد الحديد.

فالحسي لاأدري مرجِّح قد بطل يقينه في العلم، ومبنى اعتقاده على الظن، فلا يستطيع الحكم باطِّراد العلوم، ولا يستطيع المُحاجَّة عن كلياته.

يقول ابن تيمية: «الكليات هي مطابقة لجزئياتها، **فإذا كانت الجزئيات تقبل التغير من حال إلى حال لم تكن الكليات ثابتة على حال، فلا يكون العلم بها علمًا بشيء باقٍ. وكل مخلوق فإنه يقبل التغير من حال إلى حال، على ما أخبرت به الرسل ودلت عليه العقول، وإذا لم يكن في الموجودات**

(١) المعرفة في الإسلام (ص: ٤٣٤-٤٣٥).

كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغير، فيبقى ما في النفس من هذه الكليات المتعلقة بالمخلوقات جهلًا لا علمًا، وذلك مثل: الكليات الطبيعية، وهو أن النار تحرق، فإن هذا له شروط وموانع، فقد لا تحرق لفوات الشروط أو وجود المانع، وليست الموانع أمرًا محدودًا، فلا يمكن العلم القاطع أن كل نار تحرق بالفعل لِما من عادته أن تحرقه»[1].

وبعد أن تنزَّل ابن تيمية مع المناطقة في تعميم الإحراق بالنار، قال: «ولا أعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها»[2].

فيقرر شيخ الإسلام أن الكليات تطابق جزئياتها، وأن الجزئيات إذا كانت تقبل التغير، فإن كلياتها تكون قابلة للتغير، ولا يكون العلم بها باقيًا، بل قد يتغير بعد الموت، وربما كان متغيرًا قبل وجودنا. وما دام كل مخلوق يقبل التغير، وهذا يؤدي إلى تغير جميع الكليات وإلى تغير العلوم، فلا بد من وجود كليات عقلية أزلية أبدية ثابتة لا تقبل التغير، وإلا تكون الكليات المتعلقة بالمخلوقات (المحسوسات) جهلًا لا علمًا!

وهذا نص بديع لشيخ الإسلام، يبين اختلاف مصدر الكليات الثابتة الباقية الأزلية التي لم تنشأ عن الحس، والتي تختلف معه في الحكم (التغير)، عن مصدر الكليات الناشئة عن الحس التي تقبل التغير.

واختلافهما في الحكم يوجب اختلافهما في المصدر؛ إذ لو كانا متماثلَين في المصدر لوجب اتفاقهما في الحكم. يقول شيخ الإسلام: «ولو أمعنوا النظر لسوَّوْا بين المتماثلات، وفرَّقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات»[3]،

(١) الصفدية (٢/ ٢٩٤)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٢١-٣٢٢).
(٢) انظر: الرد على المنطقيين (ص: ٣٤٥-٣٤٦).
(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ٩).

بل هذا من مقتضيات الحكمة والعدل، فـ«إن الله حكيم عدل، لا يُفرِّق بين المتماثلات ولا يُسوِّي بين المختلفات»[1].

ونحن نتكلم هنا عن علوم حسية تجريبية، على درجة واحدة من حيث كونها ناشئة عن الحس، فإقرارها مع إنكار المبادئ الأولية الفطرية يُنتج علمًا مقصورًا على جزئيات محددة، يلزم صاحبه التخمين فيما يعتقد، فلا يستطيع مواجهة اللاأدرية؛ إذ يكون على درجتهم في اليقين، أو موافقًا لمقالاتهم في بعض الأحوال.

فـ«المذهب التجريبي القائم على إنكار المبادئ الأولية الفطرية أودى بأهله إلى الشك، وجعل جميع معارفهم احتمالية لا تفيد اليقين؛ إذ لا يمكن أن تقوم المعرفة على أساس تجريبي محض، لأن التجربة إنما تدل على الظواهر الحسية وتَتابُعها دون أن تدل على علاقة كلية أو ضرورية بينها، وهي لذلك لا يمكن أن تدل على حكم كلي ضروري. وما لم يكن الحكم كليًّا ضروريًّا لم يكن يقينيًّا، وإنما يكون احتماليًّا، لأن مبنى اليقين على كون القضية ضرورية لا يمكن الشك فيها كلية. وقد اعترف بعض هؤلاء الفلاسفة التجريبيين بما وصلوا إليه من الشك، فهذا «هيوم» يصف نفسه بالشكاك، وينتهي إلى إنكار أي مصدر موصل إلى معرفة علمية. وهذا «ستوارت مل» يزعم أن تصور نقائض المبادئ المنطقية ممكن»[2].

وهذه التجارب والعلوم تحتاج في الأصل إلى مبادئ أولية ومقدمات فطرية كلية ضرورية تُمكِّننا من إطلاق الأحكام والتيقن في أحكامنا ومعتقداتنا، حتى تكون نتائجها بمنزلة برهان يقيني مطلق.

---

(١) جامع المسائل (٨/ ٣٦٤)، الرد على المنطقيين (ص: ٣٩١).
(٢) الفطرة، حقيقتها ومذاهب الناس فيها (ص: ٤٥٣).

فـ«العلوم الطبيعية التي يريد التجريبيون إقامتها على أساس التجربة الخالصة، هي بنفسها تحتاج إلى أصول عقلية أوَّلية سابقة على التجارب؛ ذلك أن التجربة إنما يقوم العالم بها في مختبره على جزئيات موضوعية محدودة، فيضع نظرية لتفسير الظواهر التي كشفتها التجربة في المختبر وتعليلها بسبب واحد مشترك، كالنظرية القائلة بأن سبب الحرارة هو الحركة استنادًا إلى عدَّة تجارب فُسِّرت بذلك، ومن حقِّنا على العالم الطبيعي أن نسأله عن كيفية إعطائه للنظرية بصفة قانون كلي ينطبق على جميع الظروف المماثلة لظروف التجربة، مع أن التجربة لم تقع إلا على عدَّة أشياء خاصة، أفليس هذا التعميم يستند إلى قاعدة، وهي: أن الظروف المتماثلة والأشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب أن تشترك في القوانين والنواميس؟! وهنا نتساءل مرة أخرى عن هذه القاعدة: كيف توصَّل إليها العقل؟ ولا يمكن للتجريبيين هنا أن يزعموا أنها قاعدة تجريبية، بل يجب أن تكون من المعارف العقلية السابقة على التجربة، لأنها لو كانت مستندة إلى تجربة فهذه التجربة التي ترتكز عليها القاعدة هي أيضًا لا تتناول بدورها إلا موارد خاصة، فكيف ركزت على أساسها قاعدة عامة؟! فبناء قاعدة عامة وقانون كلي على ضوء تجربة واحدة أو عدة تجارب لا يمكن أن يتم إلا بعد التسليم بمعارف عقلية سابقة. وبهذا يتضح أن جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية ترتكز على عدة معارف عقلية لا تخضع للتجربة، بل يؤمن العقل بها إيمانًا مباشرًا»[1].

ويُصرِّح ابن تيمية بنفي اليقين في الكليات الحسية التجريبية، وأنها لا ترقى إلى درجة البرهان اليقيني، لانتقاض بعضها وجواز انتقاض الآخر، فيقول: «وإذا قيل: فالبرهان يفيد قضية كلية، قيل: أما **البرهان الذي يستحق اسم**

(١) فلسفتنا (ص: ١٢٣-١٢٤).

البرهان عندهم، وهو ما كان مؤلفًا من المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها التي يمتنع نقيضها فإنها بهذه المنزلة، وأما **ما لا يكون كذلك** بل يكون مؤلفًا من **القضايا التجريبية** العادية كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية ونحو ذلك فهذه **كثيرًا ما تكون منتقضة، ولا يجزم العقل بامتناع انتقاضها** إلا بشروط؛ فإن **العاديات يجوز انتقاضها، والقضية الكلية إذا جاز انتقاضها لم يكن عندهم مادة للبرهان بل للجدل والخطابة**»[1].

فهذا مآل من يقول إن كل معارفه ناشئة عن الحس، أن يكون لاأدريًّا مرجحًا!

وهذا ما استخلصه د. مصطفى النشار في رؤية أرسطو المعرفية، لأن المعرفة الحسية قائمة على الظن والترجيح، وهو اعتقاد طائفة من اللاأدرية، فيقول: «العلم بالكلي وإن كان يحتاج في البداية للعلم بالجزئيات عن طريق الحواس، إلا أن استخراج الكلي أو الماهية لا يمكن للحس أن يقوم به. وهذه إحدى صور القصور في المعرفة الحسية؛ إذ أنها مرتبة دنيا من المعرفة يجب أن نتخطاها إلى مرتبة المعرفة العقلية البرهانية، كما أن هناك من الموضوعات ما لا تستطيع الحواس معرفتها، بالإضافة إلى أن الإحساس قد يخطئ وقد يصيب، فرغم أن أرسطو قد أكد أن الإحساس صادق دائمًا إذا ما كان إحساسًا يرتبط بموضوعه الخارجي مباشرة، **إلا أن المعرفة الحسية من جانب آخر معرفة ظنية**»[2].

وبهذه النتيجة صرَّح ابن تيمية، حيث نص على غلط المعرفة الحسية المجردة فقال: «الحسيات إن لم يكن معها عقليات تكشف حقائقها وإلا وقع

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣٢٧-٣٢٨).
(٢) نظرية المعرفة عند أرسطو (ص: ٦٥).

فيها غلط كثير»[1]، في حين يقول عن العلم الضروري: «ولا ريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة»[2].

فإذا كان الاعتماد على الحس يوقع في الغلط، فكيف يكون الحال إن كان الحس هو الأساس الذي نشأت عنه كل المعارف والأسس العقلية؟!

و«الترياق المضاد للشك الراديكالي السابق ذكره، بحسب ابن تيمية، هو اللجوء إلى الاعتراف المنطقي بأن **هناك عناصر بنيوية أساسية في العمارة المفاهيمية للعقل البشري والتي هي فطرية وبديهية وضرورية**. التي يعتمد عليها اكتساب المزيد من المعرفة. كثيرًا ما يستعمل ابن تيمية هذه المصطلحات الثلاثة كمفاهيم مُتداخلة ومُترابطة. على سبيل المثال نشر العبارة المركبة «العلوم البدهية الضرورية الفطرية» لوصف الحدس الأساسي للسببية. ومع ذلك، فإن الفروق الدقيقة بين هذه المصطلحات تستحق الدراسة الأكاديمية المستمرة والمزيد من البحث بسبب تداعياتها المعرفية[3]»[4].

فمن طرد اعتقاده ولادة الإنسان خِلْوًا من المقدمات الفطرية والتزم لوازم هذا الاعتقاد، لم يمكنه إلا أن يكون ظانًّا، والمتيقن منهم إنما يتيقن وجود هذه المقدمات الفطرية في قرارة نفسه، وهو لغلبتها على نفسه لا يستطيع أن يطرد اعتقاده ويلتزم لوازمه، وإن قال بلسانه غير ذلك؛ فالقلب هو موضع الاعتقاد لا اللسان.

---

(١) الجواب الصحيح (١/ ٤٨٤)، وكرره بصيغة أخرى (٣/ ٣٠٧).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ١٧٦).
(٣) وقد بيَّنت بعض ذلك عند استخلاص تعريفات ابن تيمية لتلك المصطلحات.
(٤) الإلحاد والشك الراديكالي (ص: ٢٧-٢٨).

وبهذا يتبيَّن أن «التجربة غير مضبوطة بمبادئ أو قوانين، وأنها مفتوحة دائمًا قد تلد كل عجيبة. وإذَن فليكن الاستقراء مجرد توقع آلي أو مجرد عادة يُولِّدها التكرار، فنعتقد أن المستقبل سيكون شبيهًا بالماضي، ونتدرج في اعتقادنا بقيمة الاستقراءات من أضعف احتمال إلى الأشد فالأشد كلما تكاثرت التجارب المؤيدة لها ولم تعارضها تجربة واحدة. وهكذا نعود إلى تداعي الصور الذي ذكرناه عنهم في الفصول السابقة؛ فإنه ابتكارهم الأوحد وتُكَأتهم الفذَّة. **إن الفلاسفة الحسيين لَيذعنون لهذه البديهيات في قرارة أنفسهم، وإنهم ليعلمون أن الواحد منا ومنهم متى وقف على العلة التي يبحث عنها أيقن بها لفوره دون انتظار تأييد مستقبل ودون تدرُّج في الاحتمال، ولكن اقتناعهم بمبدئهم يصرفهم عن الإذعان الصريح المُطَّرِد ويدفع بهم إلى العناد واللجاج**»[1].

- **معضلة الإمكان والاستحالة**

الممكن هو ما يحكم العقلُ بعدم استحالة وجوده، سواء أكان موجودًا بالفعل أم غير موجود. ومما يدخل في هذا افتراض وجود بحرٍ من زئبق، فهو أمر لا يحكم العقل باستحالته، مع أنه لم يدركه من قبل.

والمستحيل نوعان:

- **مستحيل عقلي**: وهو ما يحكم العقل باستحالته مطلقًا، تحت أي ظرف وفي أي زمان أو مكان، ويلزم من فرض حدوثه محال. ومن أمثلته: افتراض سقوط بديهة السببية، أو افتراض إمكان اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، فحُكم العقل على تلك الافتراضات هو الاستحالة المطلقة.

(١) العقل والوجود (ص: ٤٣).

- **مستحيل تجريبي**: وهو الذي أوحت التجربة والحس باستحالته بناء على القوانين الطبيعية التجريبية، مع أن العقل يحكم بإمكان هذا النوع من المستحيلات!

فاستحالته غير مطلقة وغير ثابتة، بل يمكن حدوث نقيضها وتخلُّف قوانين هذا القسم. ومن أمثلة ذلك: أن يغلي الماء عند درجة ١٠ «سليزيوس» وليس عند درجة ١٠٠، أو أن يكون مقدار الجاذبية = ٥٠ «م/ ث٢»، وليس ٩,٨؛ فهي أمور مستحيلة بالنسبة إلى العلم الحسي التجريبي في الظروف العادية، ولكنها ممكنة عقلًا إذا أراد الله ذلك.

وهنا يبرز سؤال: إن كانت أحكام العقل كلها ناشئة عن التجربة والحس، فلماذا اختلف حكم العقل على كلٍّ من «المستحيل العقلي» و«المستحيل التجريبي»؟ أليس كلاهما نشأ عن التجربة؟!

وهذا يبين الخطأ الفادح اللازم للقول بنشأة المقدمات الفطرية عن التجربة، وهو أن تكون المستحيلات -العقلية والتجريبية- كلها على درجة واحدة، فإما أن تكون كلها مستحيلة، وإما أن تكون كلها ممكنة. إما أن يكون من المستحيل عقلًا أن يغلي الماء عند درجة ١٠ «سليزيوس» (وهذا يخالف حكم العقل)، وإما أن يجوز اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما كما يجوز غليان الماء عند درجة ١٠!

وهذا ما خالفه ابن تيمية فقال: «**ليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج، وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يُقدِّره ويفرضه في ذهنه يكون حكمًا صحيحًا على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصوُّر الذهن له**

يكون وجوده في الخارج، بل الذهن يتصور أشياء ويُقدِّرها **مع علمه بامتناعها**، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي، وهذا الذي يسمى الإمكان الذهني»[1].

فإن كان ابن تيمية يقول بقول التجريبيين الحسيين، فما الذي أعلمَه إمكان وجود بحر الزئبق وجبل الذهب من جهة العقل -مع عدم إدراكه الحسي لذلك- وامتناع غيره من الممتنعات؟[2] كيف فرَّق بين الممكن غير الموجود والممتنع غير الموجود؟!

وبطريقة أخرى: إن وُجد الإنسان في العالم بلا أي مقدمة معرفية، وكانت الكليات يُجرِّدها الإنسان مما أحسَّه، فيتصور زيدًا وعمرًا ويرى ما بينهما من التشابه، ثم ينتزع معنًى عامًّا كليًّا كالإنسانية، وهكذا في كل كلية ذهنية.. فكيف حصلت له الكليات التي لا حقيقة لها في الخارج (الممتنعات لذاتها)، مع أنه لم يُحِسَّها ولن يُحِسَّها لأنها ممتنعة الحدوث؟ وهي كليات ذهنية كما نص على ذلك ابن تيمية.

وملخص المسألة أن: «الفكر لو كان محبوسًا في حدود التجربة ولم يكن يملك معارف مستقلَّة عنها، لما أُتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقًا، لأن الاستحالة بمعنى عدم إمكان وجود الشيء ليس مما يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه، وقُصارى ما يُتاح للتجربة أن تُدلِّل عليه هو: عدم وجود أشياء معيَّنة، ولكنَّ عدم وجود شيء لا يعني استحالته، فهناك عدَّة أشياء لم تكشف التجربة عن وجودها، بل دلت على

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣١٨)، وانظر: (ص: ٣٦٣-٣٦٤)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٣٧)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).

عدمها في نطاقها الخاص، ومع ذلك فنحن لا نعتبرها مستحيلة، ولا نسلب عنها إمكان الوجود كما نسلبه عن الأشياء المستحيلة، فكم يبدو الفرق جليًّا بين اصطدام القمر بالأرض، أو وجود بشر في المريخ، أو وجود إنسان يتمكن من الطيران لمرونة خاصة في عضلاته من ناحية، وبين وجود مثلث له أربعة أضلاع، ووجود جزء أكبر من الكل، ووجود القمر حال انعدامه من ناحية أخرى. فإن هذه القضايا جميعًا لم تتحقق ولم تقم عليها تجربة، **فلو كانت التجربة هي المصدر الرئيسي الوحيد للمعارف لما صح لنا أن نُفرِّق بين الطائفتين، لأن كلمة التجربة فيهما معًا على حدٍّ سواء، وبالرغم من ذلك فنحن جميعًا نجد الفرق الواضح بين الطائفتين: فالطائفة الأولى لم تقع ولكنها جائزة ذاتيًّا، وأما الطائفة الثانية فهي ليست معدومة فحسب، بل لا يمكن أن توجد مطلقًا، فالمثلث لا يمكن أن يكون له أضلاع أربعة سواء اصطدم القمر بالأرض أم لا.** وهذا الحكم بالاستحالة لا يمكن تفسيره إلا على ضوء المذهب العقلي بأن يكون من المعارف العقلية المستقلة عن التجربة.

وعلى هذا الضوء يكون التجريبيون بين سبيلين لا ثالث لهما: فإمَّا أن يعترفوا باستحالة أشياء معيَّنة كالأشياء التي عرضناها في الطائفة الثانية، وإما أن ينكروا مفهوم الاستحالة من الأشياء جميعًا. فإن آمنوا باستحالة أشياء كالتي ألمحنا إليها كان هذا الإيمان مستندًا إلى معرفة عقلية مستقلة لا إلى التجربة، لأن عدم ظهور شيء في التجربة لا يعني استحالته. وإن أنكروا مفهوم الاستحالة ولم يُقِرُّوا باستحالة شيء مهما كان غريبًا لدى العقل، فلا يبقى على أساس هذا الإنكار فرقٌ بين الطائفتين اللتَين عرضناهما وأدركنا ضرورة التفرقة بينهما، وإذا سقط مفهوم الاستحالة لم يكن التناقض مستحيلًا (أي: وجود الشيء وعدمه، وصدق القضية وكذبها في لحظة واحدة)، وجواز التناقض يؤدي إلى

انهيار جميع المعارف والعلوم، وعدم تمكُّن التجربة من إزاحة الشك والتردُّد في أي مجال من المجالات العلمية، لأن التجارب والأدلة مهما تظافرت على صدق قضية علمية معينة كقضية «الذهب عنصر بسيط»، فلا يمكننا أن نجزم بأنها ليست كاذبة ما دام من الممكن أن تتناقض الأشياء وتصدق القضايا وتكذب في وقت معًا»[1].

يتبين لنا من المعضلات السابقة أن الرؤية التجريبية الحسية للمعرفة تفقد الخصيصتَين اللتَين تجعلان المعرفة يقينية مطلقة مستقرة ثابتة مُطَّرِدة، فلا يمكنها أن تكون كلية صادقة التعميم (وهي الخصيصة الأولى) لقصور الاستقراء وعدم القدرة على التفريق بين الممكن والممتنع، وكذلك لا يمكنها أن تكون ضرورية (وهي الخصيصة الثانية) لعدم إمكان اليقين باطِّرادها في كل زمان ومكان وعدم القدرة على التفريق بين الممكن والممتنع.

وهذا ما أثبته د. زكي نجيب محمود في كتابه «نظرية المعرفة» حيث يقول: «المعرفة الآتية عن طريق الحواس تفقد الشرطين الأساسيين اللذَين يجعلان المعرفة معرفة بمعنى الكلمة الصحيح، وهما الضرورة وصدق التعميم. أمَّا عن «الضرورة»، فنقول إنه ليس بين المعلومات الآتية إلينا عن طريق الحواس ما يتحتم أن يكون على الصورة التي أتى بها ولا أن يكون على غيرها، فها أنا ذا أرى المصباح على المنضدة، فماذا كان يمنع أن يكون على أرض الغرفة أو على أحد المقاعد؟ فوجوده على المنضدة لا «ضرورة» فيه، إنما هكذا حدث، وكان يمكن أن يحدث شيء آخر. وكذلك تدلني الحواس على أن الماء يغلي إذا بلغت حرارته ١٠٠ درجة مئوية وكان على مستوى سطح البحر، لكن ماذا

(١) فلسفتنا (ص: ١١٩-١٢٠).

كان يمنع أن تكون طبيعة الماء غير ذلك بحيث يغلي إذا بلغت حرارته أقل من مائة أو أكثر من مائة؟ لم يكن يمنع ذلك ضرورة عقلية، وإنما جعلناها حقيقة لأننا هكذا وجدناها فسجلنا ما وجدناه، ولو وجدنا غير ذلك لكان هو القانون الطبيعي الذي نُسجِّله.

لكن قارِن ذلك بقولنا: «إذا كانت (أ) أكبر من (ب)، و(ب) أكبر من (ج)، كانت (أ) أكبر من (ج)»، فليست هي بالحقيقة التي نقول عنها إنها هكذا حدثت، وكان يمكن لها أن تحدث على صورة أخرى، لأن صِدقها ضروري، لا يتوقف على تجاربنا الحسية، بل على عكس ذلك هي التي تهدينا في تجاربنا الحسية. هذه الحقيقة وأمثالها صادرة عن العقل لا عن الحواس، وما يصدر عن العقل صدقه ضروري محتوم، وأما ما يصدر عن الحواس فصدقه يدل عليه الإحصاء والمشاهدة، ولذلك فصدقه مرهون بالمشاهدة والإحصاء، وهذه قد تتغير نتائجها فيتغير صدق ما يترتب عليها. يدلُّك على ذلك أنك قد تُراجع مشاهداتك وإحصاءاتك لتستوثق من دقة نتائجك، كأنما تقول لنفسك إن المشاهدات والإحصاءات قد تأتي بأي شيء، وما عليَّ إلا تسجيل ما تأتي به. لكنك لا تراجع شيئًا لتستوثق من صدق العبارة القائلة: «إذا كانت (أ) أكبر من (ب)، و(ب) أكبر من (ج)، كانت (أ) أكبر من (ج)»، لأنها من نوع الحقائق التي لا تخطئ مرة وتصيب مرة، بل هي صادقة دائمًا، أي صادقة بالضرورة»[1].

ويتبين لنا مما سبق أن ابن تيمية يقرر وجود معارف ومقدمات وقضايا مغروسة في الفطرة ابتدأها الله في النفس بلا واسطة البتة، والتحريرات

(١) نظرية المعرفة، زكي نجيب (ص: ٤٣-٤٤).

السابقة هي محل النزاع وأصله، وهذا هو المستوى الأول من البحث، أما المستوى الثاني من البحث، فهو تحديد هذه الكليات الأولية التي تقوم عليها العلوم بعينها، وقد حددناها، وأثبتنا أن الخلاف في تحديدها لا يطعن بأي وجه في التقرير السابق للمستوى الأول من البحث؛ فالجهة منفكة بين تحرير نظرية ابن تيمية في أصل المعرفة ونشأتها، وبين تحديد القضايا والعلوم التي تقوم عليها المعرفة؛ إذ الدرجة الثانية أخص من الأولى وأعمق، فالأولى كافية -إن شاء الله- في إثبات المراد، والثانية مؤكِّدة.

***

تقريرات واستدلالات يوسف سمرين

من الذين كتبوا في تحرير رؤية ابن تيمية في المعرفة الأستاذ يوسف سمرين، وله كتابان في ذلك هما: «موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية» و«نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود»، وهما من أوسع الكتب التي ناقشت أصل المعرفة عند ابن تيمية وأشملِها، ومن أوسع الكتب التي استدلت بنصوص ابن تيمية لنصرة القول بنشأة كل المعارف عن الحس، وأن الإنسان يُولد خِلْوًا من كل معرفة، وقد نسب ذلك إلى ابن تيمية.

وقد تضمَّن الكتابان مغالطات وأخطاء كثيرة، وهي مؤثرة في محل النزاع ونتيجته أثرًا عميقًا، فلا بد أن نقف مع تلك الأخطاء لنُبيِّن الحق فيها، وقد انتقيت بعضها للرد عليها، ثم نناقش النصوص التي استدل بها نصًّا نصًّا بإذن الله، والله الموفِّق والهادي إلى سواء السبيل.

***

وقفات مع التقريرات

- **الوقفة الأولى**

يُعرِّف الأستاذ يوسف سمرين المعرفة القبلية بأنها: «نوع من المعرفة مستقل عن التجربة، وحتى عن جميع الانطباعات الحسية». وقد بنى اعتراضه على المعرفة القبلية: على أنها غير ناجمة (أي ناشئة) عن التجربة،[1] وأن هذه الجزئية موافقة للفلسفة المثالية التي ينكرها أشد إنكار.

وما دام النزاع في تحرير نظرية ابن تيمية رحمه الله، فلا بد لنا من العودة إلى تراثه، لنرى إن كانت هذه هي رؤيته؛ فهو المرجع والحَكَم في تحرير هذه الرؤية.

وقد تقدَّم في هذا الكتاب إثبات أن في الفطرة علومًا ومعارف مغروزة في الإنسان ابتداءً، وقد نقلتُ في ذلك عن ابن تيمية ما لا يدع مجالًا للشك في ثبوتها عنده، كقوله في علوم معينة: مغروزة في الفطرة، وغُرست في بنية الفطرة، وأن في الفطرة علومًا، والمعارف والعلوم التي وُلدنا وخلقنا عليها، وأن أصل المعرفة فطري حصل في النفس بلا واسطة البتة. وقد أثبتَ ابن تيمية وجود مقدمات ابتدأها الله بلا علم قبلها ولا دليل ولا حجة ولا مقدمة.. فهل التجربة شيء غير هذه الأمور؟!

فابن تيمية -على تعريف وضابط المؤلف- أول المتسقين مع الفلسفة المثالية!

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٧-٨).

• **الوقفة الثانية**

يقول الأستاذ سمرين في سبب القول بالمعارف القبلية: «فتسلسل الأمر عند الكثير من المثاليين كان كالتالي: (١) أنهم لما **نفوا أي شَبَه بين الله وخلقه**، كانوا في مأزق السؤال عن الدليل عليه، كيف سيستدلون على وجوده، فاحتاجوا إلى معارف ليست مأخوذة من الواقع الموضوعي المحسوس، الذي ينكرون أن الله يشبهه بأي وجه من الوجوه. (٢) ومن هنا زعموا أن بعض المعارف الكلية، ليست مأخوذة من الواقع فهي قبلية، وذلك ليتفادوا الوقوع بقياس بين المحسوس وغير المحسوس، أو ما بينه تشابه وبين ما لا يشبه غيره بوجه من الوجوه، واستعملوها للتدليل على وجود الله»[1].

وهذا وهمٌ منه أو ضعف تصور للمسألة! فكثير ممن ينتقدهم في كتابَيه -وهو يعلم هذا- يُثبتون وجود بعض شَبَهٍ في معاني صفات الله، فهو قد نسب إلى من ينتقدهم ما لا يقولون ووصفهم بما ليس فيهم، ثم بنى نتيجته على هذه المقدمات الخاطئة.

ثم إنَّ سبب القول بالعلوم الفطرية (القبليات) هو ما تواتر في كتابات ابن تيمية من: وجوب وجود علم سابق على الحس والتجربة، يكون فطريًّا قد ابتدأه الله في القلب، لأنه لو لم يوجد للزم الدَّوْر أو التسلسل، وانهدم البناء المعرفي كله!

• **الوقفة الثالثة**

يقول الأستاذ سمرين في كتابه الذي حاول فيه تحرير رؤية ابن تيمية في أصل

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٣٤٧).

المعارف ونشأتها في النفس: «ابن تيمية لا ينطلق من كليات أو معارف عقلية قبلية، بل من الحس أولًا»[1]، ويقول: «تبدأ العملية المعرفية من الحس»[2].

في حين يقول ابن تيمية: «معلوم أن الحس لا يدرك أمرًا كليًّا عامًّا أصلًا؛ **فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني**»[3]، ويقول: «الحس ليس فيه علم بنفي أو إثبات»[4]، ويقول: «لا بد في القياس من قضية كلية، **والحس لا يدرك الكليات**، وإنما تدرَك بالعقل، ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر لما يلزم من الدور أو التسلسل، **فلا بد من قضايا كلية تُعقَل بلا قياس**، كالبديهيات التي جعلوها. فنقول: إذا **وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويبدهها بلا قياس**، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغني عن القياس»[5]. ويقول أيضًا: «الحس إنما يدرك رِيًّا معينًا وموت شخص معين وألم شخص معين، أما كون كل من فُعل به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه **القضية الكلية لا تُعلَم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل**»[6].

- **الوقفة الرابعة**

وفيها تصرُّف عجيب في نصوص ابن تيمية، يظهر منه أن الأستاذ سمرين لديه مشكلة مع قول ابن تيمية: «يبتدئُها الله في قلبه».

(١) نظرية ابن تيمية في الوجود والمعرفة (ص: ٧٨).
(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص:٦٤).
(٣) الرد على المنطقيين (ص: ٣٤٥).
(٤) الجواب الصحيح (٣/ ٣٠٩).
(٥) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٣٣٨-٣٣٩).
(٦) الرد على المنطقيين (ص: ٩٢)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).

فقد نقل في كتاب «نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود»[1] قول ابن تيمية: «الإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداءً؛ فلا بد من علوم بديهية أولية»، ولم يكمل النقل بجملة: «يبتدئُها الله في قلبه» على أهميتها!

وقال في كتابه «موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية»: «ويرى ابن تيمية أنه **لا بد من علوم بديهية أولية، غاية البرهان أن ينتهي إليها**»[2]، وهاتان جملتان تتوسطهما جملة «يبتدئُها الله في قلبه»، لكنه أسقطها من النقل!

يقول ابن تيمية: «الإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداءً؛ فلا بد من علوم بديهية أولية **يبتدئُها الله في قلبه**، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[3].

فقد حذفها من النقل تارةً، وأسقطها تارةً، ذاكرًا ما قبلها وما بعدها. ولعل ذلك بسبب رؤيته أن العلوم كلها مكتسبة من التجربة، وهو ما يعارضه هذا النص؛ فابن تيمية يجعل فيه العلوم المكتسبة راجعةً إلى علوم يبتدئُها الله في قلب العبد بلا تجربة ولا حس. ولو كان المقصود من كلام ابن تيمية أن المعارف تحصل من طريق التجربة، لم يكن لقوله «يبتدئُها الله في قلبه» معنى، لأن العلوم كلها من ابتداء الله ﷻ، فلا معنى لتخصيص علوم معينة بهذا الوصف.

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٥٧).
(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٢).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).

فهل هو «موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية»، و«نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود»، أم هو موقف سمرين ونظرية سمرين؟

- **الوقفة الخامسة**

وقريبٌ مما سبق ما فعله في تعليقه على مقالة الرازي باستحداث فطرة أخرى. يقول الأستاذ سمرين: «أما المفهوم المثالي الذي يرى أصحابه -كالرازي- أن على الإنسان أن «يستحدث معارف تخالف ذلك، فهذا أمر تبديل فطرة الله التي فطر عليها عباده، وهي طريقة المبتدعين المبدلين لفطرة الله وشرعته»[1].

فقد نقلَ ما بين الأقواس من «بيان تلبيس الجهمية» (٢/ ٤٧٠) باختصار، وأشار إلى الاختصار، وحين نرجع إلى نص ابن تيمية، نجد سبب اختصاره أنه يحتوي على ما يناقض النظرية المعرفية للأستاذ سمرين.

يقول ابن تيمية: «الوجه السادس: أن يُقال ما معنى قوله «فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»، وهم مع ذلك قد نصوا على أن رَوْم نقلِ الطباع من رديِّ الأطماع شديدُ الامتناع، فكيف يُحدِثون فطرة أخرى، **والفطرة هي الخلقة التي فطر الله عباده عليها؟ أتريد أن يُبدِّل خلقته وما فيها من قوى الإدراك والحركة؟ فهذا غير مقدور للبشر؛ فإن الله تعالى فطر عباده على ذلك! أم تريد أن يترك ما فُطِر عليه من المعارف والعلوم ويستحدث لنفسه معارف تخالف ذلك؟** وهذا هو الذي يصلح أن يريده، فهذا أمر تبديل فطرة الله التي فطر عليها عباده، وهي طريقة المبتدعة المبدلين لفطرة الله وشرعته»[2].

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٤١).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٠).

فلما كان في النص أن في خلقة الإنسان التي خلقه الله عليها علومًا ومعارف، وهو أمرٌ يناقض ما يراه الأستاذ سمرين من خلوِّ الفطرة من أي معرفة، وكان يريد أن يُعضِّد رؤيته بابن تيمية، فقد اختصر هذا الموضع!

وهو -مع هذا- قد ذكر في كتابه جملة «ما فُطر عليه من المعارف والعلوم»، ولكنه ذكرها في سياق لا يُبيِّن معناها، ولا يُظهر مقصد ابن تيمية منها![1]

- **الوقفة السادسة**

ومن القص واللصق العجيب في كتاب «نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود» قوله: «هذه الضرورات أساسية في عملية الاستدلال، يقول ابن تيمية: «البرهان الذي يُنال به بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري»(١)، و«المقصود إثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة»(٢)، فإن «الإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية»(٣).[2]

فعند النظر في النقول (١)، (٢)، (٣) نجد أن النقلين (١) و(٣) نقلٌ واحد متصل من«درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٣٠٩)، فصل بينهما بالنقل (٢) من مكان آخر في «درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ٤٥٣)، والنقل (٢) مبتور منقوص المعنى، وتمام معناه في ذِكر أوله حيث يقول ابن تيمية: «ليس المقصود هنا الكلام على هذه الآية وتفسيرها، **والكلام في معرفة حاصلة قبل**

(١) انظر: نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٣٧-٤٣٨).
(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٧٥).

الولادة أو نفيها، بل المقصود إثبات المعرفة الفطرية...». فابن تيمية ينص على أن ليس مقصد كلامه إثبات معرفة قبلية ولا بعدية!

والنقل الذي اجتزأ منه (١) و(٣) له بقية، معناها على عكس ما ذهب إليه لكنه لم يذكرها، هي قول ابن تيمية: «لا بد من علوم بديهية أولية **يبتدئُها الله في قلبه**»، وقد بينَّا ذلك فيما سبق، أي: ليست ناتجة بواسطة الحس، بل هي من الله مباشرة، وهي التي يعتمد عليها كل علم مكتسَب، وقد بيَّن ابن تيمية أن هذه العلوم التي يبتدئُها الله في القلب هي التي يرجع إليها العلم المكتسب.

- **الوقفة السابعة**

ومن عجيب ما ترى في هذا الكتاب، أن الكاتب لا يكتفي ببتر نصوص ابن تيمية، أو إسقاط أجزاء منها تنقض رؤيته، أو ليِّ النصوص لتخدم نظريته، بل يكون عنوان كتابه «نظرية ابن تيمية» ويُفترض أن يقصد منه تحرير نظرية ابن تيمية، فيأتي إلى مسألة مركزية قد تهدم بناء الكتاب كاملًا، فيدع قول ابن تيمية فيها، ويذهب ليقررها من كلام ابن كثير وابن القيم، وأعجب من ذلك أن يُخطِّئ من يقول بقول ابن تيمية في كتاب يُحرِّر فيه «نظرية ابن تيمية»، فهذا مما لا ينقضي العجب منه!

يقول الأستاذ سمرين -في سياق تخطئته بعض من تعرَّض لتحرير مفهوم الفطرة-: «ولذا فإنه يرى [أي: الشخص المُخَطَّأ] أن **الإشهاد الجماعي حدثٌ واقعي قبل الولادة**، وأنه الذي سيحل هذا الإشكال بنظره، فكل البشر تلقَّوا هذا التعليم بدون حاجة للتواصل بين أدلة بعضهم التي تنتظم في نفوسهم، مع الآخرين، وبالتالي يتجنب الميتافيزيقا بنظره. **وما قاله غير صحيح**، فآية

الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فيها قولان للمفسرين:

(١) قول يرى أن الله أخرج من صلب آدم كل ذرية ذرأها، ثم قال لهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى، شهدنا. واستدل أصحاب هذا القول ببعض الآثار (تفسير ابن كثير).

(٢) وقول لا يُثبت هذا الحدث، وهو استخراج الذرية كلها وإشهادهم على أنفسهم، حيث لم يصح حديث في هذا، ومن ثم قال قائلون من السلف والخلف: إن المراد بهذا الإشهاد، إنما هو فطرة التوحيد (تفسير ابن كثير).

والذي يترجح هو القول الثاني.. وهو الذي رجحه ابن كثير فقال: «إنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره» (تفسير ابن كثير)، «وذلك أن المقصود بهذا الإشهاد إثبات الحق وإقامة الحجة، **وهذا إنما حصل بعد خروجهم إلى هذه الدار** وإقامة الحجة عليهم من الرسل، وبما ركب فيهم من العقول، ونصب لهم من الأدلة، وكيف تقوم الحجة عليهم بأمر لا يذكره أحد منهم؟» (ابن القيم، الكلام على مسألة السماع).

ثم يُعقِّب الأستاذ سمرين: فلو كانت الآية تعني **حدثًا معينًا حصل قبل الولادة وجُعل حجة على الناس، لكان كل أحد يذكر هذا الحدث، وهو خلاف الواقع**، لكن الآية جعلت الميثاق حجة على الجميع، **فدل على أنه الفطرة التي يولد عليها الإنسان، لا أنه حدثٌ حصل قبل الولادة ووُلد الإنسان وهو لا يذكره** ثم يُجعَل حجة عليه، فلو كان حجة لبقي في الذاكرة الحدث

نفسه، لا أن ينسى الحدث ويبقى ما يسميه الكاتب بأثره، وكيفما كان فهي **مجرد دعوى منه**، على ما في نفوس غيره التي يسميها بالمنغلقة على غيرها»[1] انتهى.

فبيِّنٌ أنه لا مكان لابن تيمية هنا، في الكتاب الذي يُفترض أن يُحرِّر فيه نظرية ابن تيمية!

يقول ابن تيمية في هذه المسألة: «وروى بإسناده في التفسير المعروف عن أبي جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أُبَيِّ بن كعب، في قول الله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣]. قال: فجعلهم جميعًا أرواحًا، ثم صوَّرهم، ثم استنطقهم فقال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن يقولوا يوم القيامة: لم نعلم بهذا. قالوا: نشهد أنك ربنا وإلهنا، ولا رب لنا غيرك، ولا إله لنا غيرك. قال: فإني أرسل إليكم رسلي، وأنزل عليكم كتبي، فلا تُكذِّبوا رسلي، وصدِّقوا بوعدي، وإني سأنتقم ممن أشرك بي ولم يؤمن بي. قال: فأخذ عهدهم وميثاقهم، ورفع أباهم آدم، فرأى منهم الغني والفقير، وحسن الصورة وغير ذلك، فقال: يا رب، لو سوَّيت بين عبادك؟ قال: أحببت أن أُشكَر. قال: والأنبياء يومئذ بينهم مثل السُّرج. وقال: وخُصُّوا بميثاقٍ آخر للرسالة أن يُبلِّغوها. قال: فهو قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾ [الأحزاب: ٧]. قال: وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها. قال: «وذلك قوله: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٢]. قال: فكان في علم الله من يُكذِّب به ومن يُصدِّق. قال: وكان روح الله عيسى من تلك الأرواح التي أخذ

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٥١-٤٥٢).

عهدها وميثاقها في زمن آدم. فهذا القول يحقق القول الأول في أن كل مولود يولد على الفطرة، التي هي المعرفة بالله والإقرار به، **وفيه زيادة: أن ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة** حين استُخرجوا من صُلب آدم. **وقد فسَّر «فطرة الله» في الحديث بذلك**.. ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى الله، لقالوا مثل ما قال فرعون: وما رب العالمين؟ إنكارًا له وجحدًا = كأن يكون قولهم متوجهًا»[1].

فبيِّنٌ أن قول الأستاذ سمرين هو نقيض ما قرره ابن تيمية؛ فابن تيمية يقول: «**حصل لهم قبل الولادة**»، والأستاذ سمرين يقول: «**لا أنه حدث حصل قبل الولادة**».

ثم ينكر الأستاذ سمرين مسألة التذكُّر، فيقول: «فلو كانت الآية تعني حدثًا معينًا حصل قبل الولادة وجُعل حجة على الناس، **لكان كل أحد يذكر هذا الحدث، وهو خلاف الواقع**، لكن الآية جعلت الميثاق حجة على الجميع، فدل على أنه الفطرة التي يولد عليها الإنسان لا أنه حدث حصل قبل الولادة **وولد الإنسان وهو لا يذكره ثم يُجعَل حجة عليه، فلو كان حجة لبقي في الذاكرة الحدث نفسه، لا أن ينسى الحدث ويبقى ما يسميه الكاتب بأثره**»[2].

وهذا الكلام يناقض كلام ابن تيمية جملة وتفصيلًا! فبعد أن قرر ابن تيمية أنه حدثٌ حاصل قبل الولادة كما سبق، بنى على ذلك أن وظيفة الرسل **التذكير**، وسأبدأ بنقل ما هو ألصق بقول ابن تيمية: «كان قد حصل لهم قبل الولادة حين استُخرجوا من صلب آدم. وقد فسَّر فطرة الله في الحديث بذلك.. ولو لم

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٣٨-٤٤٠).
(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٥٢).

تكن المعرفة ثابتة في الفطرة، **لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى الله، لقالوا مثل ما قال فرعون: وما رب العالمين؟ إنكارًا له وجحدًا = كأن يكون قولهم متوجهًا**»[1].

يقول ابن تيمية عن الرسول موسى ﷺ وعدوه فرعون: «ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومه: إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق فانظروا واستدِلُّوا حتى تعرفوه. **فلم يُكلِّفوا أولًا بنفس المعرفة ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة؛ إذ كانت قلوبهم تعرفه وتُقِرُّ به، وكل مولود يولد على الفطرة**، لكن عرض للفطرة ما غيَّرها، **والإنسان إذا ذُكِّر ذَكَر ما في فطرته**. ولهذا قال الله في خطابه لموسى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ﴾ [طه: ٤٤] ما **في فطرته من العلم الذي به يعرف ربه**»[2]، ويقول في موضع آخر: «الاعتراف بالخالق، فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه **وإن قُدِّر أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرًا؛ فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية**»[3]، ويقول: «الرسل إنما تأتي **بتذكير الفطرة ما هو معلوم لها**»[4].

إذَن فإن الأستاذ سمرين ينكر المسألة برُمَّتِها -ومنها التذكر- فيقول: «**لكان كل أحد يذكر هذا الحدث، وهو خلاف الواقع**، لكن الآية جعلت الميثاق حجة على الجميع، فدل على أنه الفطرة التي يولد عليها الإنسان لا أنه حدثٌ حصل قبل الولادة **ووُلد الإنسان وهو لا يذكره ثم يُجعَل حجة عليه، فلو كان حجة لبقي في الذاكرة الحدث نفسه، لا أن ينسى الحدث**»[5].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٤٠).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٣٨).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٩).
(٤) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٤٨).
(٥) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٥٢).

وقد تقرَّر نقيض ذلك من كلام ابن تيمية، فأين تحرير نظرية ابن تيمية؟!

- **الوقفة الثامنة**

ومن الأخطاء الجسيمة في كتابَي الأستاذ يوسف سمرين، عدم تحريره الموقف التيمي من فرقة «السمنية» بصورة تامة، فقد ادَّعى أن ابن تيمية صحَّح أصلهم في **المعرفة والوجود**، وهذا عجيب! كيف يُصحِّح ابن تيمية الرؤية **المعرفية والوجودية** لقوم ينكرون أي وجود غير هذا الوجود الفيزيائي الدنيوي حتى وإن كان موضوعيًّا خارجيًّا قابلًا للحس؟!

وقد مدح الأستاذ سمرين «السمنية» في مواضع من كتابَيه، وقد يكون مدحه إياهم مقبولًا إن كان المقصود تصويب مقالاتهم التي وافقوا فيها أهل السنة في مواجهتهم الجهم فصوَّبها ابن تيمية، كتصديقهم بالخبر وقولهم «لا يكون شيء موجودًا إلا كان ممكنًا أن يُحَس»، ولكن من غير المقبول أن ينسب إلى ابن تيمية تصحيح أصل المعرفة والوجود عند السمنية المادية الملحدة، كما فعل الأستاذ سمرين في خاتمة كتابه «نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود» على سبيل المدح.

يقول الأستاذ سمرين: «لقد تميز ابن تيمية بنظرته الثاقبة التي كانت تستشفُّ ما خالف العناوين الرسمية، ليصحح أصل السمنية في **المعرفة والوجود**، تلك الفرقة التي تم تشويهها طويلًا وتحريف مقالاتها لصالح جَهْم بن صفوان الذي رفع رسميًّا عنوان إفحام الملحدين، فتغلغلت نظرة ابن تيمية تحت سطح العناوين المعلنة ليقلب المسألة رأسًا على عقب، **فإلحاد السمنية** المعلَن حوى في أحشائه **نظريةً تتفق مع الإيمان السليم**، وتحت إيمان جَهْم المعلن كان الإلحاد متربعًا على عرش نظرياته المثالية»[1]. وهذا كلام خطير!

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٥١٤).

إن الجزء المعرفي عند السمنية الذي وافقهم عليه ابن تيمية هو: قولهم «لا يكون شيء موجودًا إلا كان ممكنًا أن يُحَس»، وأنهم يُصدِّقون بالخبر، وهذا ما دافع عنهم ابن تيمية فيه، وقد ذكره الأستاذ سمرين في مواضع.[1] وقد شاع عنهم أنهم يقصرون إيمانهم على ما يراه كل فرد بعينه ولا يُصدِّقون ما سواه ولو كان خبرًا متواترًا.

يقول ابن تيمية: «ولهذا سألوا جهمًا: هل عرفه بشيء من الحواس الخمس؟ فقال: لا. قالوا: فما يدريك أنه إله؟ فإنهم لا يعرفون إلا المحسوس، **وليس مرادهم أن الرجل لا يعلم إلا ما أحسَّه، بل لا يثبتون إلا ما هو محسوس للناس في الدنيا**، وهؤلاء كالمعطلة الدهرية الطبائعية من فلاسفة اليونان ونحوهم، الذين **ينكرون ما سوى هذا الوجود الذي يشاهده الناس ويُحِسُّونه**، وهو وجود الأفلاك وما فيها»[2]. فكيف يقال بعد هذا إن ابن تيمية يُصحِّح أصلهم في المعرفة والوجود؟!

وما أكثر ما شكا الأستاذ سمرين تشويه الباحثين تلك الفرقة ومقالاتها، وها هو يحاول تجميلها لقربها من رؤيته المادية!

- **الوقفة التاسعة**

ومن أخطاء الأستاذ سمرين في كتابه أنه يجعل مقالات ابن تيمية بنصِّه إشكاليات يحكيها على لسان الفلاسفة، ثم يرد عليها مخالفًا تقريرات ابن تيمية.

---

(١) انظر نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٨٣، ٩٠، ٩٩، ٣٤٣، ٣٨٥)، وموقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٣٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٨).

يقول: «إلا أن هنا تبرز مشكلة، ومفادها أن الضروريات مختلف فيها بين الناس، فبعضها تُدَّعى فيه البديهة وتارة يدعى فيه الاستدلال، بل إن طريق إثباتها لفريق منهم لا يخلو من اعتراضات، وعلى سبيل المثال فقد اعترض بعض الفلاسفة على المتكلمين فيما زعموه من بعض العلوم وجعلوها تحت نوع المعارف الضرورية، وأخرى جعلوها تحت النظرية، حيث قال هؤلاء الفلاسفة: **إن المعتبر في تمييز البديهيات عن النظريات هو الفطرة السليمة الباقية على السلامة الأصلية**، ورموا أهل الجدل من المتكلمين بأنهم قد فسدت فطرة نفوسهم الأصلية، بسبب المواظبة على المجادلات والمنازعات، ومن هنا فلم يعتبروا بأقوالهم في جعلهم بعض القضايا ضرورية أو نظرية، فليسوا بنظرهم مؤهَّلين مؤتمنين في مثل هذا التفريق»[1].

ويقول ابن تيمية: «**المرجع في القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفِطَر السليمة التي لم تتغير فطرتها بالاعتقادات الموروثة والأهواء. ومن المعلوم أن هذه المقدمة مستقرة في فِطَر جميع الناس، الذين لم يحصل لهم ما يغير فطرتهم من ظنٍّ أو هوى**.. وأنه إذا جاز أن يكون في الفطرة حكمان بديهيان، أحدهما مقبول والآخر مردود، كان هذا قدحًا في مبادئ العلوم كلها، وحينئذٍ لا يوثق بحكم البديهة. الثاني: أنه إذا جوز ذلك، فالتمييز بين النوعين: إما أن يكون بقضايا بديهية، أو نظرية مبنية على البديهية، وكلاهما باطل؛ فإنا إذا جوَّزنا أن يكون في البديهيات ما هو باطل، لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى، وما هو كاذب مقبول التمييز، حتى يعلم أنها من القسم الصحيح، وذلك لا يُعلَم إلا ببديهية أخرى مبينة مميزة، وتلك لا يُعلَم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى فيفضي إلى التسلسل الباطل،

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٣-٢٤).

أو ينتهي الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز، فلا يبقى طريق يُعلَم به الحق من الباطل، وذلك يقدح في التمييز، والنظريات موقوفة على البديهيات، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة: فيها حق وباطل، كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك، وحينئذٍ فلا يبقى علمٌ يُعرف به حق وباطل، وهذا جامع كل سفسطة. وبتقدير ثبوت السفسطة، لا تكون لنا عقليات يثبت بها شيء»[1].

ثم يقول الأستاذ سمرين: «وقد تنبَّه ابن تيمية إلى هذا الإشكال فقال: إن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات، كلٌّ منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدَّعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه»[2].

فها هو قد جعل قول ابن تيمية إشكالية، ثم حاول أن يرد عليها بكلام ابن تيمية!

وقال ابن تيمية أيضًا: «ويمتنع أيضًا غلطهم في الأمور الفطرية الضرورية، فإن ذلك يسدُّ باب العلم والمعرفة، وأن يثق الإنسان بشيء من علومه»[3].

ومما زاد الطين بلة أنه لما أراد أن يحل ما سماه إشكالية للفلاسفة -وهي من كلام ابن تيمية- جعل حلَّها عند ابن تيمية: أنه يرى من الغلط أن يُجعل علمٌ معين ضروريًّا أو كسبيًّا أو بديهيًّا أو نظريًّا، فلا يجوز أن يُعمِّم المرء ما يجده في نفسه من علم فيحكم باشتراك جميع الناس فيه،[4] وهذا خلاف ما يقوله ابن تيمية من وجود قضايا ضرورية معينة يشترك فيها جميع الناس.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٤-١٥).
(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٣-٢٤).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٣٢-١٣٣).
(٤) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٤).

يقول ابن تيمية: «إن زعم فرقة من أولي الجدل أن **الضروريات يجب الاشتراك فيها، فإن هذا حق في بعض الضروريات لا في جميعها**»[1]، ويقول: «عقلاء بني آدم متفقون على ما فطرهم الله عليه»[2]، ويقول: «قول القائل إن الضروريات يجب اشتراك العقلاء فيها خطأ، بل الضروريات كالنظريات، **تارةً يشتركون فيها، وتارةً يختص بها من جُعل له قوة على إدراكها**، وكذلك قول القائلين إن الطائفة التي تبلغ عدد التواتر لا يتفقون على جحد الضروريات ليس بصواب، بل يتفقون على ذلك إذا تواطئوا عليها»[3].

فهم يشتركون في ضروريات معينة لازمة لا تتوقف على أمر خارج، ولا يشتركون فيما يُعلَم بالخبر مثلًا، وما يدركه بعض الناس بحواسهم دون بعض.

ويؤكد ذلك ابن تيمية بأن بعض الضروريات لم يخلُ منها بشر قط، فيقول: «الإقرار لله بالربوبية، وعلى نفوسنا بالعبودية، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا، بل كان هذا **من العلوم الضرورية اللازمة لهم، التي لم يخلُ منها بشرٌ قط، بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم العدد والحساب وغير ذلك**»[4]، ويقول: «لا ريب أنه يمتنع أن يكون شيآن كلٌّ منهما علةً للآخر، **وهذه القضية ضرورية متفق عليها بين العقلاء**»[5]، وحين ذكر ابن تيمية افتراض أن يكون القديم الأزلي مفعولاً قال: «**وهذا ممتنع في فِطَر العقلاء قاطبة**»[6].

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٧١).
(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ١١٨).
(٣) الاستقامة (١/ ٣٠).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٨-٤٨٩).
(٥) شرح الأصبهانية (ص: ٩٥).
(٦) الصفدية (٢/ ١٥٧).

فهناك إذَنْ قضايا ضرورية بعينها متفَق عليها بين العقلاء، وهي موجودة في فِطَر الناس جميعًا.

- **الوقفة العاشرة**

ينسب الأستاذ يوسف سمرين إلى ابن تيمية -مرة أخرى- ما ينصُّ ابن تيمية على نقيضه، فيقول: «يتضح بهذا أن ابن تيمية لا يقول بالمعرفة القبلية، فعند كانط المعرفة القبلية وإن بدأت مع التجربة إلا أنها لا تنشأ من التجربة، **بخلاف ابن تيمية؛ إذ يجعلها أصل المعرفة عن التجربة**»[1].

ويقول في موضع آخر: «ولما كانت المعرفة **أصلها الحس** عنده»[2] أي: عند ابن تيمية. وهذا غير صحيح؛ فإن ابن تيمية ينص على نقيض ذلك فيقول: «**وإن كان أصل المعرفة فطريًّا**، حصل في النفس بلا واسطة ألبتة»[3].

فليس أصل المعرفة عند ابن تيمية الحس ولا التجربة، بل قد نصَّ على وجود **علم أول يحصل ابتداءً بلا علم قبله ولا دليل ولا حجة ولا مقدمة، وذلك علمٌ بَدَهَ النفس وابتُدئ فيها**، وقد سبق بيان ذلك.

فأي ابن تيمية الذي يحاول الأستاذ سمرين تحرير موقفه ونظريته، ثم يخالفه أشد المخالفة؟![4]

---

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٩).

(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٤٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٥٣١).

(٤) وعلى كل ما ذكرت من البتر والحذف الذي يُغيرِّ المعاني ويحُرِّفها، فإن الأستاذ سمرين لا يجد حرجًا في أن يعيب على بعض من صرح بمحاولة تأويل مسألة عند ابن تيمية، فيقول: «فهذا النسق يتحرك بعيدًا عن ابن تيمية، مع حرصه على الحديث باسمه، ولا يجد غضاضة من التصريح في موضع بقوله: «ينبغي تأويل تجويز ابن تيمية لهذه المسألة»، فكان يتحرك في إطار تأويل كلام ابن تيمية، بطريقه تناسب نسقه هو، لا مقصد ابن تيمية، حتى يصل به التأويل الى حد التحريف» [نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٤٧)]. وهو يقول هذا عنه لأنه صرَّح ولم يفعل ما فعل هو من التدليس على ابن تيمية!

• **الوقفة الحادية عشرة**

أرجع الأستاذ سمرين القول ببعض المعارف القبلية إلى أفلاطون، وأرجع أساس المعرفة إلى عالم الأرواح التي تشهد المُثُل، فهو يُرجع المعرفة الحقيقية إلى عملية تذكُّر ليتجاوز العالم الحسي.[١]

ثم يقول عن أفلاطون: «لقد كان قوله بأن المعرفة لون من التذكر منطلقًا للمذاهب المثالية (القبلية) اللاحقة، التي تذهب إلى وجود بعضٍ من المعرفة في الذهن، مكتسب من الروح (النفس)، وموجود قبل التجربة وبصورة مستقلة عنا»[٢]، ويقول: «إن التذكر عند أفلاطون يأخذ معنًى دينيًّا، ومن هنا تكتسب المعرفة السابقة على التجربة عنده أهميتها في هذا الجانب، فبها يقفز الفيلسوف عن عالم الحس، مستغرقًا بحقائق المثل التي لا يحويها العالم المحسوس»[٣]، ويقول: «كما كان إثبات عالم المُثُل عند أفلاطون على حساب المعرفة الحسية، مما دفعه لإثبات معرفة هي عبارة عن تذكُّر بالعقل، لم تمر عن طريق الحس، مما شكل أساسًا فلسفيًّا لمن أثبت المعارف القبلية بعده»[٤].

ولا أدري لماذا أرجعها إلى أفلاطون في حين كان يمكنه إرجاعها إلى ابن تيمية مع تخليصها من اللوازم غير اللازمة التي حاول إلصاقها بالمسألة، وكذلك التذكُّر كان يمكنه إرجاعه إلى ابن تيمية مع تغيير لفظه ليكون تذكيرًا بمعرفة سابقة لا تستلزم وجود عالم الأرواح والمثل وما ذكره عن أفلاطون.

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٩).
(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ١٠).
(٣) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ١٦).
(٤) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ١٦).

ولا أدري كذلك لماذا ربط المعرفة السابقة للتجربة بالتذكُّر الأفلاطوني، مع أنه لا تلازم بين المعرفة السابقة والتذكر لتكون كل معرفة لم تنشأ عن التجربة كانت ولا بد في عالم المُثُل الأفلاطوني فيكون تذكُّرها هو التذكر الأفلاطوني!

فابن تيمية يقول بالتذكير لما في الفِطَر من العلوم السابقة التي غرسها الله في نفوسنا، وهو ممن أنكر المثل الأفلاطونية ونفى وجودها في غير الذهن، وقد مرَّ بيان الفرق بين التذكير التيمي والتذكُّر الأفلاطوني.

يقول ابن تيمية: «وأما الاعتراف بالخالق فإنه علمٌ ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه وإن قُدِّر أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرًا، **فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية**»[1]، ويقول: «الرسل إنما تأتي **بتذكير الفطرة ما هو معلوم لها**»[2]، ويقول: «**فلم يُكلَّفوا أولًا بنفس المعرفة ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة؛ إذ كانت قلوبهم تعرفه وتُقِرُّ به، وكل مولود يولد على الفطرة**، لكن عرض للفطرة ما غيَّرها، **والإنسان إذا ذُكِّرَ ذَكَرَ ما في فطرته. ولهذا قال الله في خطابه لموسى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ﴾** [طه: ٤٤] **ما في فطرته من العلم الذي به يعرف ربه**»[3].

فهل يلزم من هذا التذكير بالعلوم الفطرية أن يكون ابن تيمية أفلاطونيًّا مثاليًّا؟ قطعًا لا.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٩).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٤٨).
(٣) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٣٨).

فكان يمكن المؤلف إذَن ألا يتكلف إلصاق الأمر بأفلاطون، لئلا يجعل ابن تيمية أول المتورطين؛ فابن تيمية ينكر مقالة أفلاطون، بل إن جزءًا كبيرًا من تراثه قائم على نقض وجود المجردات في الخارج، وهو مع ذلك يقول بالتذكير بالمعارف التي في الفطرة، فـ«أن ينسب المرء حماقةً إلى خصمه بينة لكي يدحضها فيما بعد، ليس من أساليب الرجال الأذكياء جدًّا!»[1].

- **الوقفة الثانية عشرة**

يقول الأستاذ سمرين: «تتضح الإشكالية بأن المدخلات الحسية إنما هي جزئية، ولما كان العلم بنظرهم [يقصد أفلاطون وأرسطو ومن تبعهم ممن يقول بوجود علوم سابقة للحس في نشأتها] هو الكلي، لو بدأت المعرفة من الحس لما كان هناك من قاعدة تستقبل تلك المدخلات لتستنبط منها معرفة كلية، إنما هي معرفة جزئية، ولذا كان من الضروري عندهم وجود معرفة كلية سابقة على أي تجربة»[2].

وبهذا الضابط الذي وضعه يُورِّط ابن تيمية مرة أخرى، فيجعله ممن يقول بمقالة أفلاطون وأرسطو ومن تبعهم!

قال ابن تيمية: «**فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني**»[3]. وقال: «**لا بد في القياس من قضية كلية، والحس لا يدرك الكليات**، وإنما تدرَك بالعقل، ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر لما يلزم من الدور أو التسلسل، **فلا بد من قضايا كلية تُعقَل بلا**

(١) نقلها الأستاذ سمرين في «نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود» (ص: ١٠٧) عن: لينين، المختارات، دار التقدم، موسكو، ترجمة إلياس شاهين (٨/ ٢٣٦).
(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ١٤).
(٣) الرد على المنطقيين (ص: ٣٤٥)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).

قياس، كالبديهيات التي جعلوها. فنقول: إذا **وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويبدهها بلا قياس**، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغني عن القياس»[1]. وقال: «**والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئُها الله في قلبه**، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[2]. وقال: «**لا بد من علم أول يحصل ابتداءً بلا علم قبله ولا دليل ولا حجة ولا مقدمة، وذلك علمٌ بَدَهَ النفس وابتُدئ فيها**»[3].

- **الوقفة الثالثة عشرة**

لما أراد الأستاذ يوسف سمرين نقد د. عبد الله الدعجاني -صاحب كتاب «منهج ابن تيمية المعرفي»- في تحديد معنى «الأوَّلي» وما ينطبق عليه هذا المصطلح وما يلزم منه، قال: «منشأ الخلط هو عدم تحرير المقصود من الأوليات، ولذا فإن الدعجاني حسبها تعني المعرفة القبلية، ومن لم يحرر المقصود منها، اختلط عليه ذلك في نصوص ابن تيمية»[4].

والجزء الصحيح في هذا الكلام أن من لم يحرر المقصود بالأوليات اختلط عليه كلام ابن تيمية فنسب إليه ما لم يقله، ويبدو أن الأستاذ سمرين قد وقع في هذا الخلط لعدم تحريره مقصود ابن تيمية بالأوليات على الوجه الصحيح التام؛ فالأوليات عند ابن تيمية تشمل الفطري والحسي (بحسب سياقها)، وقد

(١) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٣٣٨-٣٣٩).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).
(٣) الاستقامة (٢/ ١٤٨-١٤٩).
(٤) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٣٢).

وصفها في أحد المواضع بأنها: «مقدمات ضرورية **فطرية** بديهية، **يبتدئُها الله في القلب**»[1].

وقد حاول الأستاذ سمرين أن يُمرِّر خلطه بقول ابن تيمية: «وأما البديهيات، وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداءً بلا واسطة، مثل الحساب، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين»[2]، ثم راح يُفسِّر الواسطة من موضع آخر في كتاب «الرد على المنطقيين» بالوسط المنطقي، وينفي أن يكون المقصود بالواسطة واسطة الحس، فقال: «فهذا النص لا يعني أن العلوم الأولية **تبدأ** دون واسطة الحس، بل يقصد ابن تيمية الحد الأوسط»، ثم أشار إلى «الرد على المنطقيين» (ص: ٣٩٩).

والحق أن هذا كلام من لم يتصور مقالة مخالفه قط؛ فالدكتور الدعجاني لا يقول إن العلوم الأولية تبدأ دون وساطة الحس، بل يقول إن هناك فرقًا بين الابتداء والإنشاء، وإن محل النزاع هو الإنشاء لا الابتداء.

ثم لماذا يصرف الأستاذ سمرين الواسطة الحسية إلى الوسط المنطقي، مُغفِلًا بقية النص الذي فيه تفسير الواسطة، ليفسرها من سياق آخر في كتاب آخر محاولًا إيجاد ما يفيد رؤيته؟!

وتمام النص الذي فيه النزاع من قول ابن تيمية: «وأما البديهيات، وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداءً **بلا واسطة**، مثل الحساب، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، فإنها لا تفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج، مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق، كالعلم بأن الأشياء

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).
(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٣٢).

المساوية لشيء واحد هي متساوية في أنفسها؛ فإنا إذا حكمنا على موجود في الخارج لم يكن إلا **بواسطة الحس** مثل العقل، فإن العقل إنما هو عقل ما علمته **بالإحساس** الباطن أو الظاهر»[1].

فها هي بقية النص تفسر الواسطة بواسطة الحس، فلماذا البتر المتكرر المغيِّر للمعاني؟!

وما ذكره في محاولة تفسير الواسطة بالوسط المنطقي قد جاء في سياق آخر لا يناقض ما ذكرتُ، فقد كان يناقش ابن تيمية تفريق المناطقة بين الأولي والمشهور، وأن الأولي لا يحتاج إلى الوسط المنطقي؛ فالكلام في جهة أخرى وصفة إضافية للأولي لا علاقة لها بما في النص محل النزاع!

- **الوقفة الرابعة عشرة**

يقول الأستاذ سمرين: «إلا أن الدعجاني يقرر أن ابن تيمية يقول بالمعرفة القبلية، مُعلِّلًا ذلك بأنها **قوالب موجودة في الإنسان بالقوة تظهر إلى الفعل بتأثير المحسوسات**، حينئذٍ يدركها العقل بصورة كلية، وما قاله عن ابن تيمية لا دليل عليه. يوضحه أنها قبل أن توجد بالحس لم تكن موجودة أصلًا حتى توصف بأنها سابقة على الحس، وتعبيره بأنها كانت بالقوة قصارى ما فيه أنها كانت يمكن أن توجد، فالممكنات عند ابن تيمية لا حقيقة لها إلا إذا كانت موجودة»[2].

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٧١)، الانتصار لأهل الأثر (ص: ٣٣٢).
(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٣٣).

وكل ما ذكره الأستاذ سمرين هنا مردود عليه بما بيَّنَّا وفصَّلنا في مبحث المعلوم بالقوة والموجود بالقوة والفرق بينهما عند ابن تيمية، وفيه أن ابن تيمية يثبت علومًا بالقوة لا تخرج ولا تظهر إلا بمُخرج، وأن الحس ما هو إلا مُذكِّر بما في الفطرة ومُحرِّك له، فليُراجَع ذلك المبحث؛ فالنزاع كله قائم على ما فيه. ويظهر أن الأستاذ سمرين لا يُفرِّق بينهما (المعلوم بالقوة والموجود بالقوة)، إما من جهة عدم استيعابه للتراث التيمي في المسألة، وإما من جهة اعتقاده هو، ولا يعنينا ذلك، إنما يعنينا تفريق ابن تيمية، فهو الذي فيه النزاع.

- **الوقفة الخامسة عشرة**

يقول الأستاذ سمرين: «إن أساس الوعي عند ابن تيمية من مادة هي الدماغ، و«**الإنسان مفتقر في حصول علمه إلى من يُعلِّمه، ليس علمه من لوازم ذاته، فإنه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئًا، ثم حدث له العلم بعد ذلك**» [نقل ما بين القوسين عن ابن تيمية] فكيف يستقيم هذا مع قول من زعم بأن المعرفة عند ابن تيمية تنزل من الله عن طريق النفس الإنسانية، وفي العقل منذ خلقه الله معارف الأولية؟ الواقع **أن الحل الذي تم تقديمه كان مُنتزَعًا من المثالية، وبلهجة مخففة عن مبدأ التذكر المعرفي الأفلاطوني**. كان إخوان الصفا قد كتبوا: «**التعليم ليس شيئًا سوى إخراج ما في القوة إلى الفعل**، والتعلم هو الخروج من القوة إليه»، فإن «**كل متعلم صنعةٍ فإن صور المصنوعات في نفسه بالقوة، فإذا تعلمها صارت فيها بالفعل**، والتعلم ليس شيئًا سوى الطريق من القوة إلى الفعل، والتعليم ليس شيئًا سوى الدلالة على الطريق».[1]

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤١٤).

ثم ضم الأستاذ سمرين كثيرًا إلى النزعة المثالية باتباع بعضهم بعضًا، والذي يهمني هنا هو تعقُّبه الدكتور الدعجاني، وزعمُه أن الدكتور الدعجاني أيَّد دعواه بثلاثة مواضع نقلها الأستاذ سمرين من كتاب «منهج ابن تيمية المعرفي» (ص: ٣٤٠)، ثم تعليقه على ذلك بأنه: متابعة لمقالة أجنبية عن ابن تيمية، دون أي مستند يدل عليه في قراءته لابن تيمية![1]

مع أن الدكتور الدعجاني قد أثبت وجود العلم بالقوة القريبة من الفعل مستشهدًا بكلام ابن تيمية، في موضع غير المواضع التي انتقاها الأستاذ سمرين من الكتاب، ولعل هذا الموضع خفي عليه، أو لم يقرأ كتاب الدكتور الدعجاني كله، أو نقل من الأدلة ما رأى أنه يستطيع الرد عليه دون غيره!

يقول د. عبد الله الدعجاني: «فالمعرفة الفطرية أحيانًا يكون وجودها في النفس خافتًا، يقرب من عالم اللاشعور، وبمجرد إثارتها تنتقل إلى عالم الشعور، **وفي هذا يقول ابن تيمية: «قد يكون العلم والإرادة حاصلين بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل، مع نوع من الذهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكُّر رجعت النفس إلى ما فيها من العلم والإرادة، أو توجهت نحو المطلوب فيحصل لها معرفته ومحبته»** (درء تعارض العقل والنقل). وبما أن الشُعور بالمعارف الفطرية قد يكون ضعيفًا، كانت وظيفة الأنبياء «التذكير»، وليس إنشاء المعارف الضرورية؛ «**فإن أكثر الناس غافلون عما فُطروا عليه من العلم، فيُذَكَّرون بالعلم الذي فُطروا عليه.. ولهذا توصف الرسل بأنهم يُذكِّرون، ويصف الله تعالى آياته بأنها تذكرة وتبصرة.. ويؤمر الناس تارةً بالتذكير وتارةً بالتبصير**» (جامع الرسائل)».[2]

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤١٥-٤١٦).
(٢) منهج ابن تيمية المعرفي (ص: ١١٩-١٢٠).

فقد أثبت الدكتور الدعجاني هنا وجود العلم بالقوة القريبة من الفعل، وأثبت مبدأ التذكير التيمي، ونقل تصريح ابن تيمية بذلك، فما الداعي إلى نسبة الأمر إلى المثالية والأفلاطونية؟!

والصفحة التي نقلتُ منها عن الدكتور الدعجاني نصوصًا صريحة لابن تيمية، تسبق الصفحة التي انتقى منها الأستاذ سمرين ما انتقى. وليس من الأمانة العلمية أن ينتقي المرء من كلام خصمه ما يستطيع الرد عليه، وما ذكره في سياق التعضيد دون ما ذكره في سياق التصريح، بل هذا ما يسمى «مغالطة رجل القش».

ثم قال الأستاذ سمرين: «والواقع أن ابن تيمية لا يثبت وجودًا بالقوة». وهو هنا يخلط بين حكم ابن تيمية على موجود قائم بذاته بالقوة، ومعلوم قائم بغيره بالقوة، وقد بيَّنتُ الفرق بينهما في مبحث «المعلوم بالقوة والموجود بالقوة»، فليُراجَع.

- **الوقفة السادسة عشرة**

إلحاقًا بالمسألة السابقة، يقول الأستاذ سمرين: «**إن المفهوم المثالي للفطرة** امتدَّ حتى وقع العديد من الإسلاميين بأَسْرِ هذا المفهوم، وردَّدُوه في كتاباتهم، سواء بوعي منهم بنسقه الفلسفي المرتبط به اللازم عليه، أو بعدم وعي منهم بذلك، ورغم الخلافات التي يمكن رصدها في التعبير عن هذا القول بين أنصاره، **كالقول بأن المبادئ المعرفية السابقة على الحس كانت موجودة بالقوة ثم خرجت إلى الفعل بعد الحس** كما سبق التعرُّض له، **أو حتى القول بأن «هذه المبادئ تتسم بأنها فطرية غير مكتسبة، أي لا يتعلمها الإنسان بعد**

ولادته بل يولد بها؛ فالإنسان عندما يولد يكون لديه أسس وبديهيات للتفكير السليم يصل بها لاستيعاب الحقائق»، إلا أنها تجتمع في الختام عند المفهوم المثالي للفطرة، أي الوعي قبل المادة»[1].

وهذا الكلام يخالف تقريرات ابن تيمية من كل وجه؛ فقد قرَّر ابن تيمية ما يناقض كل تقرير فيه. فإن كان القول بوجود علوم بالقوة قولَ المثاليين، كان ابن تيمية أول المثاليين، وإن كان القول بأن المبادئ فطرية غير مكتسبة يولد بها الإنسان قولَهم، كان ابن تيمية إمامَهم إذ يقول: «البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائمًا لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه. فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقَّفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علم قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئُها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[2].

وفي هذا النص يقابل ابن تيمية بين العلم **الكسبي النظري** والعلم **الفطري الضروري، ويجعل الثاني من ابتداء الله في قلب الإنسان.**

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٣٥).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).

ويقول ابن تيمية: «المعارف لا بد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية، وهم **لا يؤمرون بتحصيل الحاصل، بل يؤمرون بالعمل بموجبها وبعلوم أخرى يكتسبونها** بها. وأيضًا، فإن أكثر الناس غافلون عما **فُطروا عليه من العلم، فيُذَكَّرون بالعلم الذي فُطروا عليه**»[1].

وهنا يقرر ابن تيمية أن بعض العلم حاصل في النفس بغير اكتساب فلا يؤمَر أحد باكتسابه، وهو العلم الفطري الذي قد يغفل عنه كثير من الناس، ويقابل هذا العلمَ علومٌ أخرى تحصل بالاكتساب.

ومما له صلة بضوابط الأستاذ سمرين في التفريق بين المتأثر بالمثالية وغير المتأثر بها (الذي هو على الجادة في نظره)، قوله: «إن المثالية تُطِلُّ من جديد كل مرة بصيغ مختلفة، **فمن يزعم أن الوعي فيه معرفة مستقلة عن أي تجربة مأخوذة منه فهو مثالي وإن لم يتسمَّ بهذا**»[2].

وهو يقول هذا فيمن جعلوا الحس شرطًا في حصول المعارف، فقالوا إن المعارف تبدأ مع الحس، فهو يقصد إذَن أن المثالي: هو من يعتقد وجود معرفةٍ فينا لم تنشأ وتؤخذ عن احتكاكنا بالحس!

وقد تبين فيما سبق تقريره -من أول الكتاب إلى هذا الموضع- أن ابن تيمية يقول بوجود معارف غير ناشئة عن الحس والتجربة، وهي معارف غرسها الله في بنية الفطرة لا تتوقف على علم ولا تجربة قبلها.

والحاصل أن ابن تيمية -وَفق ضوابط الأستاذ سمرين- من أئمة المثالية! وهذا غير صحيح؛ فليس ابن تيمية ولا من قال بقوله من المثاليين، وهذا

(١) جامع الرسائل (١/ ١٦).
(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٢٧٧).

الاضطراب إنما هو في الضوابط التي وضعها الأستاذ سمرين للتفريق بين المثالي وغيره.

- **الوقفة السابعة عشرة**

يتعقب الأستاذ سمرين كتاب «منهج ابن تيمية المعرفي»، فيقول: «صوَّر عبد الله الدعجاني المعرفة عند ابن تيمية بأنها تنزل من الله، إلى النفس البشرية، فيقول: «إنَّ سَير المعرفة البشرية عند ابن تيمية نازل لا صاعد، بمعنى أن التأسيس الأول للمعرفة يبدأ من المعرفة العليا، وهو العلم الإلهي الذي يتعلق بضرورة وجود الله وربوبيته وألوهيته.. وأبرزُ مسوِّغات نزول المعرفة في سيرها المنهجي: نزول المعارف البشرية كلها في سيرها الوجودي من الله إلى النفس البشرية»، ليصل إلى أن أساسيات المعرفة الأوليات العقلية، وأن «مصدر تلك الأوليات هو العقل، فهو أصل تتولد منه، ولا يمكن فصلها عن غريزته، ولذلك اتصفت بالكلية والضرورة، فهي مغروسة في العقول البشرية منذ خلقها الله»، فيصور المعرفة عند ابن تيمية نازلة من الله إلى النفس، **وأن الأوليات العقلية خُلقت في الوعي، ليتجاوز السبب الخاص في تشكُّل الأوليات العقلية**.. والقول بأن الله خلق المعرفة، صحيح، لكنه كلام مجمل. يقول ابن تيمية **في المعرفة البشرية**: «فأما قول القائلين: إن ذلك بفعل الله، فهو صحيح بناءً على أن الله معلِّم كل علم وخالق كل شيء، لكن هذا كلام مجمل ليس فيه بيان السبب الخاص»، فهذا الكلام المجمل يصدق على أي شيء، فإن كل شيء من الله، سواء العلم أو غيره من المخلوقات، فالله خالق كل شيء. إن الحديث هنا عن بيان السبب الخاص، فلا خصوصية للمعرفة بأنها

من الله عن أي شيء في العالم، والاقتصار على أن العلم مخلوق لا يفسر في الواقع السبب الخاص للوعي»[1].

وهذا فهم خاطئ ونقد باطل، قد حاول الأستاذ سمرين أن يستدل على صحته بكلام ابن تيمية الذي نقله حيث قال: «يقول ابن تيمية **في المعرفة البشرية**: «فأما قول القائلين: إن ذلك بفعل الله: فهو صحيح بناءً على أن الله معلِّم كل علم وخالق كل شيء، لكن هذا كلام مجمل ليس فيه بيان السبب الخاص»[2].

والحق أن هذا وهم أو تدليس؛ فليس المقصود بكلام ابن تيمية **المعرفة البشرية** التي هي المعرفة الأولية الفطرية محل النزاع، بل المقصود المعرفة الحاصلة عقب النظر في الدليل، وهو ما يدل عليه سياق الكلام، حيث يقول قبله مباشرة: «وقد تنازع أهل الكلام في **حصول العلم في القلب عقب النظر في الدليل**»[3]، فحديثه عن العلوم المكتسبة بعد النظر في الأدلة، التي سببها الخاص هو هذا النظر.

ولو سلَّمنا أن حديثه عن المعرفة الفطرية، فلا ينفي هذا اختصاص بعض العلم بأن يكون سببه الخاص هو الله ﷻ الذي خلقه مباشرة. فابن تيمية ينصُّ على علوم لا وجود لسبب خاص بها، بل يبتدئُها الله في النفوس، ويخلقها مباشرة بلا علم يسبقها. ولو كانت بسبب لم يكن قوله «يبتدئُها الله» معنى، لأن كل العلوم المكتسبة يبتدئُها الله.

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٠٨-٤٠٩).
(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٠٩).
(٣) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٥٢).

فلما خصَّ ابن تيمية بعض العلوم بأنها تُخلَق مباشرة في النفس، في مقابل علوم أخرى يخلقها الله بأسباب، اقتضى ذلك أن يكون سببها الخاص المباشر هو الله ﷻ. والله ﷻ قد يفعل بواسطة أو يقول كن فيكون، وليس شرطًا أن يكون كل فعله بواسطة،[1] وإلا تسلسلت الوسائط بلا نهاية، وهو محال!

ويدل على ذلك كلام ابن تيمية نفسه، كقوله مثلًا: «**وإن كان أصل المعرفة فطريًّا**، حصل في النفس بلا واسطة ألبتة»[2]. فكيف يفسر قوله «حصل في النفس بلا واسطة ألبتة»، وقد نفى أي نوع من الوسائط، التي هي الأسباب الخاصة؟!

ويقول: «**لا بد من علم أول يحصل ابتداءً بلا علم قبله ولا دليل ولا حجة ولا مقدمة**»[3]. فما الذي يمكن أن يكون سببًا خاصًّا لتحصيل العلم غير هذه الأربع التي نفاها وأوجب علمًا قبلها؟!

ويقول: «**والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلولم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئُها الله في قلبه**»[4]. فلو كانت العلوم الأولية التي يبتدئُها الله في قلبه حاصلة بأسباب خاصة بطريقة غير مباشرة من الله، فما الفرق إذَن بينها وبين العلوم الأخرى الحادثة في قلبه؟! ولماذا يذكر ابن تيمية هذا القيد «يبتدئُها الله في قلبه»، ويخص به نوع علمٍ معيَّن، مع أن كل العلوم في قلب العبد هي مِن خَلْق الله؟!

(١) انظر: شرح الأصبهانية (ص: ٤٠٧-٤٠٨)، وفيه ما يُفهم منه عدم اشتراط الواسطة.
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٥٣١).
(٣) الاستقامة (٢/ ١٤٨-١٤٩).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).

• **الوقفة الثامنة عشرة**

يُقارب الأستاذ سمرين بين رؤية ابن تيمية ورؤية «ماو تسي تونغ» وجماعةٍ من الأساتذة السوفييت، فيرى أن حدوث الحكم التعميمي يكون بتكرار المدخلات الحسية، التي تؤدي إلى تغيُّرٍ نوعي في المعرفة، بالانتقال من المعرفة الجزئية إلى الكلية، ثم يقول: «فإن الفلسفة المادية ترى أنه «لا بد من تراكم كمِّي متواصل من الوقائع والملاحظات على مستوى المعرفة الحسية من أجل الانتقال إلى التعميم، الذي يعني قفزة من إحدى درجات المعرفة إلى درجة أخرى من التفكير الحي إلى التفكير المجرد»، وتنفي الفلسفة المادية أي معرفة تسبق الحس»[1]، وقد نقل هذا عن «ماو تسي تونغ» وجماعة من السوفييت!

والبحث الدقيق يقتضي أن ينقل عن ابن تيمية ما يجعله قريبًا من هؤلاء الملاحدة ليتبيَّن مدى التقارب بينه وبينهم، ولئلا يكون كلامه مجرد دعوى، فالمفترض أن الكتاب يحرر موقف ابن تيمية لا موقف الأساتذة السوفييت ولا «ماو تسي تونغ»! ونحن إذا فعلنا ذلك لنرى مدى التقارب بينه وبينهم، وجدنا ابن تيمية يقول بنقيض قولهم!

يقول ابن تيمية في أثناء رده على الرازي في القسمة البديهية للموجودات (قديم/ محدث - محايث/ مباين): «**هذا الانقسام** ليس من الأمور الحسية، **بل من الأحكام العقلية، والعقل لا يحصر شيئًا قبل الإحاطة بأفراده، ولا تلازُم بين شيئين قبل العلم بوجه الملازمة، فإن لم يكن الوجود هو المقتضي لهذا الحصر والتقسيم ولهذه الملازمة لم يَجُز حكم الذهن بذلك حتى يعلم دليلًا**

(١) انظر موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٤١-٤٢).

يدلُّه على هذا الحصر والتقسيم وهذه الملازمة، ولا يجوز أن يكون الحكم بديهيًّا ودليله نظريًّا استدلاليًّا، **ومن يدَّبر عقله علم أنه يحكم بهذا التقسيم وهذا اللزوم بمجرد العلم بالوجود قبل العلم بالحدوث وغيره، فإن لم يكن الوجود مقتضيًا له لم يكن له أن يحكم إلا بما أحسَّه»**[1].

فليس للمرء أن يحكم إلا بما أحسَّه من الأمور الحسية ما لم يحصر أفراده أو يعلم ذلك بدليل يدلُّه عليه، وليس في فلسفة «ماو تسي تونغ» والجماعة السوفييت شيء غير الحس؛ فهم قد نفَوا وجود معرفة تسبق الحس!

يقول ابن تيمية: «وإذا قيل: فالبرهان يفيد قضية كلية، قيل: أما **البرهان الذي يستحق اسم البرهان عندهم، وهو ما كان مؤلفًا من المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها التي يمتنع نقيضها**، فإنها بهذه المنزلة، وأما **ما لا يكون كذلك** بل يكون مؤلفًا من **القضايا التجريبية** العادية كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية ونحو ذلك، فهذه **كثيرًا ما تكون منتقضة ولا يجزم العقل بامتناع انتقاضها إلا** بشروط؛ فإن العاديات يجوز انتقاضها، **والقضية الكلية إذا جاز انتقاضها لم يكن عندهم مادة للبرهان بل للجدل والخطابة**»[2].

ويقول: «الكليات هي مطابقة لجزئياتها، **فإذا كانت الجزئيات تقبل التغيُّر من حال إلى حال لم تكن الكليات ثابتة على حال، فلا يكون العلم بها علمًا بشيء باقٍ. وكل مخلوق فإنه يقبل التغيُّر من حال إلى حال، على ما أخبرت به الرسل ودلَّت عليه العقول، وإذا لم يكن في الموجودات كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغير، فيبقى ما في النفس من هذه الكليات المتعلقة بالمخلوقات**

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٦٨-٣٦٩).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٣٢٧-٣٢٨)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).

جهلًا لا علمًا، وذلك مثل الكليات الطبيعية، وهو أن النار تحرق؛ فإن هذا له شروط وموانع، فقد لا تحرق لفوات الشروط أو وجود المانع، وليست الموانع أمرًا محدودًا، فلا يمكن العلم القاطع أن كل نار تحرق بالفعل لما من عادته أن تحرقه»[1].

يقرر شيخ الإسلام في كلامه أن الكليات تطابق جزئياتها، وأن الجزئيات إذا كانت تقبل التغير، كانت كلياتها قابلة للتغير، فلا يكون العلم بها باقيًا، بل قد يتغير بعد الموت، وربما كان متغيرًا قبل وجودنا. فلما كان كل مخلوق يقبل التغير، وهذا يؤدي إلى تغيُّر جميع الكليات وتغيُّر العلوم، وجب وجود كليات عقلية أزلية أبدية ثابتة لا تقبل التغير، لئلا تكون الكليات المتعلقة بالمخلوقات (المحسوسات) جهلًا لا علمًا!

ويُبيِّن ضرورة اختلاف مصدر الكليات الثابتة الباقية الأزلية التي لم تنشأ عن الحس، عن مصدر الكليات الناشئة عن الحس القابلة للتغيُّر، لأنهما لو اتفقا في المصدر لوجب اتفاقهما في الحكم (الثبات أو التغيُّر)، فلما اختلفا في الحكم وجب اختلافهما في المصدر، فيقول: «ولو أمعنوا النظر لسوَّوا بين المتماثلات، وفرَّقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات»[2]، بل هذا من مقتضيات الحكمة والعدل؛ فـ«إن الله حكيم عدل، لا يُفرِّق بين المتماثلات ولا يُسوِّي بين المختلفات»[3].

ونحن نتحدث الآن عن علوم كلها تجريبية، على درجة واحدة في نشوئها عن الحس، مع إنكار المبادئ الأولية الفطرية، فيكون الحاصل علمًا ناقصًا

(١) الصفدية (٢/ ٢٩٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٩).
(٣) جامع المسائل (٨/ ٣٦٤)، الرد على المنطقيين (ص: ٣٩١) دار المعرفة (بيروت، لبنان).

مقصورًا على جزئيات محددة، يلزم منه الاعتقاد التخميني الضعيف، الذي لا يستطيع صاحبه مواجهة اللاأدرية؛ إذ يكون على نفس درجتهم في اليقين، أو موافقًا لمقالتهم في بعض الأحوال!

وقد أقرَّ الأستاذ سمرين بذلك حيث قال -ردًّا على قصور الاستقراء-: «لم يُحِط هو بالوجود ولا كذلك فعل الصدر(صاحب كتاب فلسفتنا)، **والقائل بوجود العنقاء ونافيها لم يُحيطا بالوجود، فأي حجة هذه وقد استوى الطرفان في عدمها؟**»[1]، فيعترف هنا الأستاذ سمرين بتساوي القائل بوجودها ونافيها في القصور وعدم الإحاطة!

والمشكلة أن كلامه يفرض سؤالًا هو: هل ما قلته ينفي أو يثبت وجود العنقاء؟ والجواب: لا، لأن النافي مثل المثبت لا يعلم، وهذه هي حجة اللاأدري على القائل ببعدية المعرفة، فتَسَاوي اللاأدري مع القائل ببعدية المعرفة في يقينيهما ومآلَي قوليهما، لا يعني أنه لا حجة لأحدهما على الآخر، بل يعني أنه لا حق لأحدهما في الحكم كما فعل الأستاذ سمرين في بقية جوابه حيث قال: «إن قول المادِّي في نفي المجرد مبنيٌّ على ما علمه العقل مما مبدؤه الحس، وقاس العقل ما غاب عنه على ما شهده»[2].

وأنا أتفق معه في النتيجة، وهي عدم وجود المجردات في الخارج، ولكن هذه النتيجة -وَفقًا لمبادئه وأصوله- محض مصادرة وعلم سيظل ظنيًّا، وهذا في محل النزاع.

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٢٦٩).
(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٢٦٩).

• **الوقفة التاسعة عشرة**

يقول الأستاذ سمرين في سياق الحديث عن الفطرة عند ابن تيمية: «إن المعرفة والسلوك الفطري يتَّسقان مع هيئة البشر التي خُلقوا عليها، **فليست الفطرة معرفة وسلوكًا** وُجد لمرة واحدة وإلى الأبد، بل إن «موجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئًا بعد شيء، بحسب كمال الفطرة، إذا سلِمَت عن المعارِض» [درء تعارض العقل والنقل]، **فهي تابعة لخِلقة الإنسان، فليس الطفل كالبالغ، ومن هنا كانت معرفة البالغ وسلوكه المتَّسق مع هيئته أمرًا فطريًّا**، ومن ذلك «خصال الفطرة»، مثال ذلك: قص الشارب، وحلق العانة، ونتف الإبط، فهي فطرية رغم أن الطفل قد يجهلها، لكنه متى كبر فإنه سيعرفها بطريقة عفوية ويسلكها بشكل متسق مع طبيعته، «وجميع هذه الخصال مقصودها: النظافة، والطهارة، وإزالة ما يجمع الوسخ والدَّرَن من الشعور والأظفار، والجلد». وكذلك معرفة أن له خالقًا، فـ«عامة المؤمنين إذا حصل أحدهم في سن التمييز يحصل له من الأسباب التي توجب معرفته بالله وبرسوله ما يحصل بها في نفسه علم ضروري ويقين قوي» [درء تعارض العقل والنقل]»[1].

وهذا كلام غريب جدًّا، يفيد أن قص الشارب وحلق العانة ونتف الإبط على درجة واحدة في الفطرة مع معرفة الخالق! فكل ذلك -بحسب كلامه- من مقتضيات الفطرة، فهو يقول إن القص والحلق والنتف «متى كبر فإنه سيعرفها بطريقة عفوية ويسلكها بشكل متسق مع طبيعته»، ثم يقول: «وكذلك **معرفة أن له خالقًا**، فعامة المؤمنين إذا حصل أحدهم في سن التمييز يحصل له من الأسباب التي توجب معرفته بالله وبرسوله...».

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٣٨-٤٣٩).

فهما -سنن الفطرة ومعرفة الخالق- عنده متساويان في الفطرة التي خُلقوا عليها، والمرجِّح إنما يكون من الخارج عندما يكبر الطفل، فكما أنه يعرف القص والحلق والنتف عندما يكبر، فكذلك تكون معرفة الخالق عندما يكبر؛ فالفرق بينهما ليس في نفس الفطرة، بل في الأسباب الخارجية التي حدثت عند كبره! وهذا خلاف ما يقوله ابن تيمية جملةً وتفصيلًا!

فقد فرَّق ابن تيمية في مواضع بين ما غُرس في بنية الفطرة وما تقتضيه الفطرة أو توجبه فيحصل شيئًا بعد شيء، منها قوله: «**نفس الفطرة** تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، **وموجبات الفطرة ومقتضاها** تحصل شيئًا بعد شيء، بحسب كمال الفطرة، إذا سلِمت عن المعارض. وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره، كما أن كل مولود يولد فإنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي يناسبه»[1].

ونص على وجود معرفة الله ﷻ وغرسِها في بنية الفطرة، فقال: «**ومعرفته [أي: معرفة الله ﷻ] فطرية، مغروزة في الفطرة**»[2]، وقال: «هو **معروف في الفطرة قبل هذا الاستدلال، ومعرفته فطرية، مغروزة في الفطرة**»[3].

فالمغروز في الفطرة وفي بنيتها ليس هو مجرد الاقتضاء الذي يعرفه عندما يكبر بأمور خارجية، بل هو المعرفة نفسها.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٨٣-٣٨٤).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٤).
(٣) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٤).

• **الوقفة العشرون**

ينفي الأستاذ سمرين وجود أي ضرورة معينة مشتركة بين الناس (وقد ذكرت هذا في نهاية فصل «يقين المعرفة التيمية ونسبية المعرفة السوفسطائية»)، وينفي وجود معارف تنشأ عن غير الحس والتجربة.. ومآل هذه الأقوال كلها إلى النسبية المعرفية والسفسطة المطلقة؛ فمَن ذا الذي يستطيع أن يُثبت أي شيء على أي أحد في بيئة معرفية كهذه؟! وهل يجد السوفسطائيون مقدمات أفضل من هذه يبنون عليها ما يشاءون؟! ولهذا يُنسَب إلى السوفسطائيين أنهم أول من قالوا بقصر المعرفة على الحس!

يقول د. سلطان العميري: «أنكر المبادئَ الفطرية أصحابُ الاتجاه الحسي (التجريبي) في المعرفة، وهم: كل من قصر المعرفة على الإدراك الحسي فقط، وحكم على كل فكرة لا ترتدُّ إلى أصلٍ حسي بالبطلان، فمصدر جميع معارفنا راجعٌ إلى الخبرة الحسية، ولا مصدر لها سواه، فكل ما لا يدركه الحس فلا تمكن معرفته. وهذا الاتجاه قديم جدًّا، فرُوَّاده يرجع تاريخهم إلى ما قبل سقراط وأفلاطون، وذلك أن **روَّاد هذا الاتجاه يرجعون إلى السوفسطائية؛ فإنهم أول من قصر المعرفة على الحس فقط كما سبق بيانه**»[1].

• **الوقفة الحادية والعشرون**

يقول الأستاذ سمرين: «كان هذا يدفع اللاهوتيين المثاليين إلى استحداث معنًى جديدٍ للفطرة، للتمهيد لتلك المعتقدات المثالية التجريدية، وفي الوقت نفسه الإقرار بأن تلك الفطرة منعزلة عن جمهور الناس، بل هي خاصة بقِلَّة تم

(١) الحد الأرسطي (ص: ٢٩٢).

تلقينها لقبول الأطروحات المبنية على تلك المقدمات التي سيطلق عليها بأنها فطرة. ولما كانت أفكار مثل الزعم بأسبقية مبادئ عقلية معينة على الحس، وعدم صدورها عن مادة تتسق مع المثالية، فقد صار العديد من أنصارها يسميها **بالمذهب الفطري**»[1].

ولا يهمنا هنا تسمية المذهب بالفطري أو المثالي أو غير ذلك، وإنما يهمنا ما قال ابن تيمية مما يُقرِّبه أو يُبعده من هذا المذهب الذي يذمُّه الأستاذ سمرين: هل أثبت مقدمات أو قضايا في الفطرة فيكون من أهل هذا المذهب، أم لم يثبتها فلا يكون منهم؟

قال ابن تيمية: «وأما زعمهم أن البديهة والفطرة قد تحكم بما يتبيَّن لها بالقياس فسادُه، فهذا غلط، لأن القياس لا بد له من مقدمات بديهية **فطرية**»[2]. وقال: «**ما تحكم به الفطرة السليمة من القضايا الكلية المعلومة لها**، ليس فيها ما يحصل بعضه من حكم الوهم الباطل»[3]. وقال: «**القضايا الفطرية التي خلق الله عليها عباده**»[4]. وقال: «المرجع في **القضايا الفطرية** الضرورية إلى أهل الفطر السليمة»[5]. وقال: «**النفوس مفطورة على علم ضروري موجود فيها** بالخالق الذي خلق السماوات»[6].

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٣١).
(٢) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٢٧٤).
(٣) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥٢).
(٤) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٢٧).
(٥) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٤).
(٦) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٣٤).

فإذا كان هذا هو المذهب الفطري الذي يذمُّه الأستاذ سمرين، فإن ابن تيمية من أئمته كما هو بيِّن، وإن كان غير ذلك، فإنا لا نقول إلا بما قاله ابن تيمية هنا، وهذا هو مذهبنا الفطري.

- **الوقفة الثانية والعشرون**

يقول الأستاذ سمرين في المعرفة الفطرية: «إن المعرفة الفطرية ليست مجرد معرفة بديهية لا تحتاج إلى دليل لوضوحها، بل تشمل العديد من المعارف النظرية، والجامع بينهما أنها معرفة تتسق مع طبيعة البشر، ولا تتوقف على تعليم وتلقين من غيره، «كالأدلة التي تنتظم بالنفس، من غير أن يسمع كلام مستدل، فإن النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يحتاج معه إلى كلام أحد» (ابن تيمية)، وهذا يُظهر أن مَن فَهِم مِن كلمة «فطرية» عند ابن تيمية أنها سابقة على الحس فقد أخطأ، إنما حمل كلامه على اصطلاح غيره من المثاليين»[1].

وتظهر هنا المشكلة التي أشرنا إليها سابقًا، وهي التسوية بين العلم الذي هو في بنية الفطرة، والعلم الذي هو من مقتضياتها الذي يُعلَم بواسطتها فتكون هي المرجع في تصحيحه واليقين به. ومثالها الخلط -الذي ذكرناه آنفًا- بين خصال الفطرة من قص الشارب وغيره، وبين ما هو مغروز في بنية الفطرة نفسها. فالنفس بفطرتها -أي: بواسطة تلك الفطرة- يقوم بها نظر واستدلال، فتكون الفطرة هي الحَكَم والمرجع، ويحصل للنفس تصديق لا يُحتاج معه إلى كلام أحد، وهذا أمرٌ في غاية الوضوح!

(١) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٣٩).

وفي نفس الصفحة التي نقل منها الأستاذ سمرين النقل السابق، يقول ابن تيمية: «لكن يقال: فهذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية: **هل هي كافية في حصول المعرفة، أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من خارج؟** فإن كانت المعرفة تقف على أدلة يتعلمها من خارج، أمكن أن توجد تارةً وتعدم أخرى، ثم ذلك السبب الخارج يمتنع أن يكون موجبًا للمعرفة بنفسه، بل غايته أن يكون مُعرِّفًا ومُذكِّرًا، فعند ذلك إن وجب حصول المعرفة كانت المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الأسباب وإلا فلا، وحينئذ فلا يكون فيها إلا قبول المعرفة والإيمان، إذا وجدت من يُعلمها أسباب ذلك. ومعلومٌ أن فيها قبول الإنكار والكفر، إذا وجدت من يُعلمها أسباب ذلك، وهو التهويد والتنصير والتمجيس. وحينئذٍ فلا فرق بين الإيمان والكفر، والمعرفة والإنكار، إنما فيها قوة قابلة لكلٍّ منهما واستعداد له، لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج. وهذا القسم الأول الذي أبطلناه، وبيَّنَّا أنه ليس في ذلك مدحٌ للفطرة. وإن كان فيها قوة تقتضي المعرفة بنفسها، وإن لم يوجد من يُعلمها أدلة المعرفة، **لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة** [وأدلة المعرفة هي الأمور النظرية التي يحاول الأستاذ سمرين الاقتصار عليها]، سواء قيل: إن المعرفة ضرورية فيها، أو قيل: إنها تحصل بأسباب كالأدلة التي تنتظم في النفس من غير أن يسمع كلام مستدل، فإن النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يحتاج معه إلى كلام أحد»[1].

ثم يقول الأستاذ سمرين: «مَن فهِم مِن كلمة «فطرية» عند ابن تيمية أنها سابقة على الحس فقد أخطأ، إنما حمل كلامه على اصطلاح غيره من المثاليين»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٤٧-٤٤٨).
(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٣٩).

وقد نقلت من قبل عن ابن تيمية نقيض ذلك. يقول ابن تيمية: «الخلقة وما فيها من قوى الإدراك والحركة، **والمعارف والعلوم، والتي وُلدنا وخُلقنا عليها**»[1]، ويقول: «فهذا القول يحقق القول الأول في أن كل مولود يولد على الفطرة، التي هي المعرفة بالله والإقرار به، **وفيه زيادة: أن ذلك كان قد** حصل لهم قبل الولادة حين استُخرجوا من صلب آدم. **وقد فسر «فطرة الله» في الحديث بذلك**.. ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى الله، لقالوا مثل ما قال فرعون: وما ربُّ العالمين؟ إنكارًا له وجحدًا = كأن يكون قولهم متوجهًا»[2].

فمن تأمَّل ما في كتابَي الأستاذ يوسف سمرين، أيقن أنهما ليسا لتبيين «موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية»، ولا «نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود»، وإنما هما لتبيين: موقف الأستاذ سمرين، ونظرية الأستاذ سمرين!

- **الوقفة الثالثة والعشرون**

سأل الأستاذ يوسف سمرين أسئلة سماها إشكالات على القول بفطرية المعرفة،[3] نذكر كل إشكال منها مُتبَعًا بالجواب عنه، وهي كالآتي:

(١) يقول: «هذه القبليات التي تسبق التجربة، ما هي وكيف سيتم تحديدها؟ فكل فرقة يمكنها أن تدَّعي عددًا من القبليات ليس موجودًا عند غيرها، نصرةً لمقالاتها، فكيف سيتم تحديد هذه القبليات؟ هل سيتم تحديد القبليات بقبليات مثلها؟ أم سيكون الأمر بمعرفة بعدية (أي: بعد الحس)؟ فإن كان

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٣٨-٤٤٠).
(٣) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ١٩-٢٠).

الثاني كيف يحكُم الفرع على أصله الذي هو أساسه؟ وإن كان الأول، فنحن لم نحدد القبليات أصلًا فكيف سنعرفها بها؟»[1].

ويُجاب عن هذا بأن: هذا السؤال واقع في المستوى الثاني من البحث (وهو تحديد تلك العلوم الفطرية القبلية)، ولا يلزم من عدم الجواب عنه نفي المستوى الأول (وهو إثبات وجود علوم فطرية قبلية دون تحديد)، فالمستوى الأول هو أصل البحث ومحل النزاع، وقد مرَّ أن ابن تيمية يثبت معارف ومقدمات وقضايا فطرية مغروزة في الفطرة، فالسؤال عن عدد هذه المعارف وتحديدها خارج عن محل البحث أو متأخر عنه.

والمبادئ الفطرية (القبليات): هي المقدمات التي لا تقوم المعرفة في النفس إلا بها. قال ابن تيمية: «الإنسان، بل وكل حيٍّ له علم وإحساس وله عمل وإرادة، فعِلمه لا يجوز أن يكون كله نظريًّا استدلاليًّا يقف على الدليل، بل لا بد له من علم بديهي أولي، لأنه لو وقف كل علم على علم آخر لزم الدَّوْر أو التسلسل؛ فإنه إذا توقف العلم الثاني على علم أول، فالأول إن توقف على ذلك الثاني بحيث لا يكون إلا بعده لزم الدور، وإن توقف على شيء قبل ذلك الأول لزم التسلسل، **فلا بد من علم أول يحصل ابتداءً بلا علم قبله ولا دليل ولا حجة ولا مقدمة، وذلك علمٌ بَدَهَ النفس وابتُدئ فيها** وهو أول، فيسمى بديهيًّا وأوليًّا، وهو من نوعِ ما تضطر النفس إليه فيسمى ضروريًّا»[2].

وقال: «البرهان الذى يُنال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى **مقدمات ضرورية فطرية**، فإنَّ كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ١٩).
(٢) الاستقامة (٢/ ١٤٨-١٤٩).

إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائمًا لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطلٌ بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه. فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادثٌ كائن بعد أن لم يكن، **والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علم قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئُها الله في قلبه**، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[1].

وأما ادِّعاء كل فرقة أن عندها من القبليات ما ليس عند غيرها فلا يضر، كما لا يضر ادِّعاء أهل الضلال والكفر أنهم على الحق؛ إذ المرجع في ذلك إلى أهل الفطر السليمة. قال ابن تيمية: «**المرجع في القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفِطَر السليمة التي لم تتغير فطرتها** بالاعتقادات الموروثة والأهواء. ومن المعلوم أن هذه المقدمة مستقرَّة في فِطَر جميع الناس، الذين لم يحصل لهم ما يُغيِّر فطرتهم من ظن أو هوى»[2].

(٢) يقول: «إن تم التسليم أنه تم تحديد عدد من القبليات، فما الذي يضمن أن كل البشر عندهم نفس القبليات، ولا يكون الأمر في هذا احتكامًا لذاتية غير مطلقة في باقي الناس؟»[3].

ويُجاب عن هذا: بما نص عليه ابن تيمية من اشتراك البشر فيما فُطروا عليه، واتفاقهم على علوم معينة من حيث وجودها لا من حيث الإقرار بها،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٤).
(٣) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ١٩).

ووجود قضايا ضرورية معينة يشترك فيها كل الناس، حيث يقول: «إن زعم فرقة من أولي الجدل أن **الضروريات يجب الاشتراك فيها، فإن هذا حق في بعض الضروريات لا في جميعها**»[1]، ويقول: «عقلاء بني آدم متفقون على ما فطرهم الله عليه»[2].

وبهذا يُفهَم كلامه في «الاستقامة» حيث يقول: «قول القائل: إن الضروريات يجب اشتراك العقلاء فيها = خطأ، بل الضروريات كالنظريات، **تارةً يشتركون فيها، وتارةً يختص بها من جُعل له قوة على إدراكها**. وكذلك قول القائلين: إن الطائفة التي تبلغ عدد التواتر لا يتفقون على جَحْد الضروريات ليس بصواب، بل يتفقون على ذلك إذا تواطئوا عليها»[3]، فهم يشتركون تارة في ضروريات معينة لازمة لا تتوقف على أمر خارج، ولا يشتركون فيما كان بالخبر مثلًا، الذي يختص بعض الناس بإدراكه بحواسهم دون بعض.

ويؤكده بأن بعض الضروريات لم يخلُ منها بشرٌ قط، فيقول: «الإقرار لله بالربوبية، وعلى نفوسنا بالعبودية، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا، بل كان هذا **من العلوم الضرورية اللازمة لهم، التي** لم يخلُ منها بشرٌ قط، **بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم العدد والحساب وغير ذلك**، فإنها إذا تُصُوِّرت كانت علومًا ضرورية، لكن كثير من الناس غافل عنها. وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازمٌ للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه، وإن قُدِّر أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرًا، فإنه تذكير بعلوم فطرية

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٧١).
(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ١١٨).
(٣) الاستقامة (١/ ٣٠).

ضرورية قد ينساها العبد»[1]. ويقول: «لا ريب أنه يمتنع أن يكون شيآن كلٌّ منهما علة للآخر، **وهذه القضية ضرورية متفَق عليها بين العقلاء**»[2]. ولما ذكر افتراض أن يكون القديم الأزلي مفعولًا قال: «**وهذا ممتنع في فِطَر** العقلاء قاطبة»[3].

وهذا من جهة وجودها لا من جهة إقرارهم أو جحودهم أو غفلتهم، فإنَّ «حصول العلم في النفس قد يحصل لكثير من الناس حصولًا ضروريًّا، مع توهُّمه أنه لم يحصل له»[4]. و«الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه، فإنَّ قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجود الشيء في الإنسان وغيره غيرُ علم الإنسان به»[5].

وقد فصَّلتُ ذلك في مبحث «يقين المعرفة التيمية ونسبية المعرفة السوفسطائية».

(٣) يقول: «على فرض أنهم اختلفوا فيما بينهم في عدد القبليات، فبعضهم مثلًا عنده ثلاث قضايا، وبعضهم ست، هل يمكن لأصحاب الست قضايا أن يقيموا حجتهم على أتباع الثلاث؟ فإن قيل: نعم، قيل: ما الضامن إذًا بأن باقي الثلاث قبلية، وقد أمكن أن يكون ثلاثٌ من ستٍّ بعدية بحكم إمكان الاستدلال عليها، لا أن الاستدلال نفسه مرهونٌ مسبقًا بها؟ ثم إن كان هذا في

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٨-٤٨٩).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٩٥).
(٣) الصفدية (٢/ ١٥٧).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٢٢).
(٥) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٤١).

ثلاث، فما الذي يمنع أن يكون في الست، بمعنى إمكان الزيادة والنقص عليها مطلقًا؟ ويلزم من هذا التسلسل إلى ما لا نهاية»[1].

وأقول: **إن كل ذلك خارج عن محل البحث، ومتعلق بطلب علم زائد عليه، فسواء أختلفوا أم لم يختلفوا، فالذي يعنينا اتفاقهم على وجود المقدمات التي لا يقوم العلم في النفس إلا بها كما قرر ذلك ابن تيمية، وقد ذكرتُ سبب اختلافهم في تحديدها، من جهة أولويتها وبساطتها، وفصَّلتُ ذلك في ختام الحديث عن «مبدأ عدم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما»، فليُراجَع.**

(٤) يقول: «على فرض التسليم بأن كل البشر عندهم نفس القبليات، وأننا حدَّدنا عددها تمامًا دون زيادة أو نقص، فما الذي يضمن صحة هذه القبليات؟ فهي في الواقع لا يمكن التحقق منها البتة، بل هو مجرد التسليم بأنها صحيحة من باب الإيمان الأعمى، بأن تلك المعارف القبلية صادقة، وتظل مع ذلك بلا تفسير لأنها ليست مستنبَطة، فلم يُقدَّم لها أي مسوِّغ أو تعليل، وبالتالي فهي تُعامَل على أنها قطعية، في حين أنها تضحي من الأسرار الغامضة غموضًا مطلقًا»[2].

ويُجاب عن هذا بأنه: قد تقرر أن في البشر كلهم قدرًا معيَّنًا من العلوم الفطرية (القبليات)، والذي يضمن صحتها ما قرَّره ابن تيمية من أن الله هو الذي وضعها في نفوسنا وابتدأها فينا. وأيضًا فإنها مطابقة للحس، فهو مُحرِّكها ومُظهِرها والمذكِّر بها، فإذا فرضنا عدم التيقن منها كان الحس غير متيقن منه. فكأن الأستاذ سمرين يظنُّنا نذكُر بديهيات من جنس بديهيات

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ١٩).
(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ١٩-٢٠).

الفلاسفة التي ردَّها ابن تيمية وقال إن المرجع في البديهيات إلى أهل الفِطَر السليمة. فمصداق البديهيات عند الأستاذ سمرين هو الحس، وهو مصدر المعرفة عنده، ففرض الشك فيها شكٌّ في الحس.

ويُتحقَّق من البديهيات أيضًا بافتراض تخلُّفها؛ فإن الناتج عن تخلُّفها محال، فيُعلَم بذلك أنها صادقة مطلقًا، ثابتة في كل زمان ومكان، وقد صرَّح بذلك ابن تيمية.

(٥) يقول: «على فرض أنها صحيحة تمامًا، فما الذي يُقوِّي من افتراض أن الواقع نفسه يتبعها، ولنفرض أن الإنسان يعتقد أن لكل تغيُّر سببًا هي قضية قبلية، فما الذي يجعله يفترض أن العالم المحسوس سيعمل وَفْق معرفته القبلية؟ فإن قال: الواقع نفسه، قيل له: أنت لن تعرفه إلا بناءً على المعرفة القبلية، والنتيجة حينئذٍ تكون أن الواقع قد يكون في فوضى وإنما العقل هو الذي ينظمه، فالأمر شبيه بمن يلبس نظارة بلون معين، سيرى الواقع بهذا اللون، ولا يوجد أي ضمانة لكون الموضوع نفسه مماثلًا لتلك الرؤية»[1].

والجواب: أن هذا الإشكال إنما يرِد عليه هو، وعلى نسقه المعرفي، فإنه ليس عنده علم خارج عن العلم الحسي، فما الذي يدريه أن ما علِمَه علمٌ مطلق ثابت لا يتغير؟!

أما نحن، فلا يرِد علينا هذا الإشكال؛ فإننا نعترف بما اعترف به ابن تيمية، وهو أن «الكليات هي مطابقة لجزئياتها، **فإذا كانت الجزئيات تقبل التغيُّر من حال إلى حال لم تكن الكليات ثابتة على حال، فلا يكون العلم بها علمًا بشيء باقٍ. وكل**

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٠).

مخلوق فإنه يقبل التغيُّر من حال إلى حال، على ما أخبرت به الرسل ودلَّت عليه العقول، وإذا لم يكن في الموجودات كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغيُّر، فيبقى ما في النفس من هذه الكليات المتعلقة بالمخلوقات جهلًا لا علمًا»[1].

فنحن نؤمن بوجود هذه الكليات العقلية الأزلية الأبدية **التي «لا تقبل التغير»**، فما ذكره إنما يرِد عليه هو، فيكون مآل رؤيته بحسب قول شيخ الإسلام: «جهلًا لا علمًا».

ونعم، نحن لبسنا نظارة نرى الواقع من خلالها، ولكنها نظارة اليقين والثبات، لا التغير والظن والجهل.

(٦) يقول: «على فرض أنها صحيحة ومطابقة للعالم، فهي قبل الحس، فما علاقة المعرفة الناشئة بما بعد الحس بما قبله؟ وكيف يتفاعل غير المحسوس بالمحسوس، فهنا تطل نفس المشكلة التي فُرض لأجلها وجود معرفة تسبق الحس، وهي العلاقة بين العالم العقلي بالعالم المحسوس، فالثاني جزئي معين، والأول كلي تجريدي، فتظل المشكلة كما هي، ولكنها تتشكل بقالب جديد فحسب»[2].

ويُجاب عنه بأن: علاقتها بما بعد الحس هي ما ذكره ابن تيمية من أن الحس محركٌ لها ومذكِّرٌ بها، فالمعرفة ثابتة في فطرة العبد ولكنه قد يغفل عنها، وقد جعلها الله في نفوس العباد لتكون حجة عليهم تكتمل ببعثة الرسل المذكِّرين لهم بما في فِطَرهم.

***

(١) الصفدية (٢/ ٢٩٤).

(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٠).

رد الاستدلالات

في هذا المبحث، سنحاول -بإذن الله- الرد على كل ما استدل به الأستاذ يوسف سمرين من كلام ابن تيمية في كتابَيه، بل وعلى ما كان يمكنه الاستدلال به -وفاتَه- من كلام ابن تيمية، ولن نلتفت إلى ما نقل عن الملاحدة الماديين مما طفح به كتابه «نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود»؛ إذ النزاع في تحرير رؤية ابن تيمية لا في تحرير رؤيتهم.

ويجب الانتباه إلى أمر مهم، هو أن الكلية الموجَبة تنتقض بجزئية سالبة، فإذا ثبت عن ابن تيمية علم واحد فطري قبلي مغروس في النفس من غير طريق التجربة، فهو بمفرده ينقض العموم في النصوص الأخرى، كما لو قال: «الإنسان وُلد لا يعلم شيئًا»، وليس المقصود بنقضها إثبات التناقض، بل المقصود أن تُنقض النتيجة التي يقال بناءً عليها: إنه بعدي.

وبجمع كلام العلماء -كما نفعل مع النصوص الشرعية- يتبين لنا العمومات والاستثناءات وتقييدات المطلَقات، ويكون النص المثبِت مخصوصًا من النصوص العامة النافية.

يقول ابن تيمية: «يجب أن يُفسَّرَ كلامُ المتكلم بعضُه ببعض، ويؤخذ كلامُه ها هنا وها هنا، وتُعرف ما عادتُه يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلَّم به، وتُعرف المعاني التي عُرِف أنه أرادها في موضعٍ آخر، فإذا عُرِف عُرْفُه وعادتُه في معانيه وألفاظه، كان هذا مما يُستعان به على معرفة مراده. وأما إذا استُعمل لفظُه في معنًى لم تجرِ عادته باستعماله فيه، وتُرِك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه، وحُمِل كلامُه على خلاف المعنى الذي قد عُرف

أن يريده بذلك اللفظ بجعل كلامه متناقضًا، وتَرْكِ حَمْلِه على ما يناسب سائر كلامه = كان ذلك تحريفًا لكلامه عن موضعه، وتبديلًا لمقاصده وكذبًا عليه»[1].

وقد سبق تقرير وجود علوم فطرية عند ابن تيمية، وأنه عبَّر عنها في بعض المواضع بأنها «قبل الولادة».

(١) الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾

يستدل كثيرٌ ممن يرون أن الإنسان يولد خِلْوًا من المعارف (كصفحة بيضاء) بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨].

والرد على ذلك من وجوه:

الوجه الأول: في سياق حديث ابن تيمية عن دخول «من» على النكرة في سياق النفي والفرق بين الجملة بها وبدونها يقول: «مذهب سيبويه وجمهور أئمة النحاة أنها (أي: من) لا تُزاد في الإثبات، وإنما تُزاد في النفي **تحقيقًا لعموم النفي**، كقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، ونحو ذلك، فإنه لولا «من» لكان الكلام **ظاهرًا** في العموم، فإنه يجوز أن تقول: ما رأيت رجلًا بل رجلين، فإذا أدخلت «من» فقلت: ما رأيت من رجل كان **نصًّا** في العموم، فلا يجوز أن يقال: ما رأيت من رجل بل رجلين، مع أن **النكرة في سياق النفي للعموم**

(١) الجواب الصحيح (٢/ ٤٧٥).

مطلقًا، لكن قد يكون نصًّا وقد يكون ظاهرًا، فإذا كانت ظاهرًا احتملت نفي الواحد من الجنس بخلاف النص»[1].

ففرَّق بين النكرة في سياق النفي التي دخلت عليها «من»، وبين النكرة في سياق النفي التي لم تدخل عليها، من جهة قوتها في التعميم، فالنكرة -حين تدخل عليها «من»- لا تكون محتملة لنفي الواحد من الجنس، بل تدل على تحقيق عموم النفي.

ولم تدخل «من» في الآية المستدل بها على النكرة، فلو كانت: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون من شيء» لكانت للعموم المطلق، ولكنها كما أنزلها الله لنفي الواحد من الجنس، وهذا الواحد هو نوع علم من جنس العلوم، وهو العلم المكتسب بالحواس، ويؤكد هذا سياق الآية، حيث يقول سبحانه: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ﴾ [النحل: ٧٨]، وهي مصادر العلم المكتسب، فالنفي هنا لهذا الواحد من جنس العلوم، وهذا الواحد (العلم المكتسب) غير العلم الفطري الإلهي.

وهذا أمرٌ تكرر وجوده في القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ ثُمَّ يَتَوَفَّىٰكُمۡۚ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡ لَا يَعۡلَمَ بَعۡدَ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٞ قَدِيرٞ﴾ [النحل: ٧٠].

فهل إذا رُدَّ المرء إلى أرذل العمر وكبر في السن صار لا يعلم أي شيء على الإطلاق، وعاد كالصفحة البيضاء تحقيقًا لعموم النفي؟!

(١) جامع المسائل (٤/ ٧٧).

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].

فهل كان آباؤهم لا يعقلون أي شيء مطلقًا، حتى وجودهم وشئون حياتهم، تحقيقًا لعموم النفي؟!

الوجه الثاني: أن العلم الفطري الإلهي مستثنى من النفي الوارد في هذه الآية بالقرائن الواردة، كما في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وقوله ﷺ: «**كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطرة**»[١]، فوجود عمومات لها استثناءات كثيرٌ في الشريعة.

الوجه الثالث: لو سلمنا بعموم الآية وعدم الاستثناء، فإن العلم الفطري لا يدركه الإنسان ولا يعلمه على جهة الفعل والتحقق ولا يبدأ له حتى تحتك حواسُّه بالمحسوسات، فهو موجود بالقوة كما قرَّرنا من قبل.

وفهم هذه الآية من كتابات ابن تيمية فقط، يتطلب جمع كلامه فيها وفي الفطرة وما في آية الفطرة وحديث الفطرة، وهو لن يخرج عما سبق.

(٢) الاستدلال بقول ابن تيمية: «العلم له طرق ومدارك وقوى...

استدل الأستاذ يوسف سمرين على بَعْدية المعرفة بنصوص لا تنفع في إثبات مراده، منها قول ابن تيمية: «العلم له طرقٌ ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الإنسان، فإنه يُحِس الأشياء ويشهدها، ثم يتخيَّلها ويتوهَّمها ويضبطها بعقله، ويقيس ما غاب على ما شهد»[٢].

---

(١) البخاري (١٣٨٥).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٣٤)، وانظر موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٧).

وهذا نص يدلُّ سياقه على أنه فيما يعلمه الإنسان من أموره بطريق الكسب، وهذا يُقِرُّ به مُثبتو القبليات. فصحيحٌ أن الإنسان يُحِس، ثم العقل يجرِّد ويقيس الغائب على الشاهد، ولكن ما علاقة هذا بنفي العلوم الفطرية التي أثبتها ابن تيمية في مواضع أُخَر؟ وهل يلزم أن يستثني العلوم الفطرية في كل نص يذكر فيه العلوم المكتسبة بالعادة والتجربة؟

ولقد جاء في بقية النص الذي استدل به الأستاذ سمرين: «والذي يناله الإنسان بهذه الأسباب **قد يكون علمًا، وقد يكون ظنًّا لا يعلمه، وما يقوله ويعتقده ويُحِسُّه ويتخيَّله قد يكون حقًّا** وقد يكون باطلًا»[1]، فهل ترِد هذه الاحتمالات على العلوم الفطرية التي يقول الأستاذ سمرين إنها ناشئة عن تلك المدارك المذكورة؟! وكيف يُفرِّق الإنسان الخالي من البديهيات الفطرية بين الحق والباطل إذا كانا قد نشآ عن مدارك واحدة؟!

(٣) الاستدلال بقول ابن تيمية: «فطرق العلم ثلاث، أحدها: الحس...

واستدل بقول ابن تيمية: «فطرق العلم ثلاث، أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تُعلَم به الأمور الموجودة بأعيانها. والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معيَّنًا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يُفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عامًّا، والمعيَّن مطلقًا، فإن الكليات إنما تُعلَم بالعقل، كما أن المعيَّنات إنما تُعلَم بالإحساس. والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعيَّنات والشاهد والغائب، فهو أعمُّ وأشمل، لكن الحس والعيان أتمُّ وأكمل»[2].

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٣٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٢٤)، وانظر: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٩).

ولا ينفي هذا النص ما أثبته ابن تيمية في مواضع أخرى، وفَهْمُ النص بمعزلٍ عن غيره لا يُفيد مراد الأستاذ سمرين، فالعلوم الفطرية لا تدخل فيما يُكتسَب به العلم، فهي ليست من المصادر التي تُزوِّدنا بالعلوم كل لحظة حتى تكون من طرق العلم، وإنما هي المرجع والأساس لحصول العلم بتلك المصادر.

ولو سُئل القائل بالقبليات عن مصادر العلم، لأجاب بهذا الجواب التيمي، دون أن يخطر بباله ما يحاول الأستاذ سمرين حمل النص عليه!

ولا يمكن أن يذكر العالم كل تخصيص وتقييد في كل أحاديثه، فهذا مما لا يستطاع! بل وليس هذا بليغ الكلام الذي يتميز به القرآن ثم السنة ثم العلماء. يقول ابن تيمية: «من فصيح الكلام وجيّده الإطلاق والتعميم عند ظهور قصد التخصيص والتقييد، وعلى هذه الطريقة الخطاب الوارد في الكتاب والسنة وكلام العلماء، بل وكل كلام فصيح، بل وجميع كلام الأمم، فإن التعرض عند كل مسألة لقيودها وشروطها تعجرف وتكلف وخروج عن سنن البيان وإضاعة للمقصود.»[1].

(٤) الاستدلال بقول ابن تيمية: «الحس يدرك المعينات أولًا...

واستدل بقول ابن تيمية: «الحس يدرك المعيَّنات أولًا، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة»[2].

وهذا إنما يقوله ابن تيمية في الكلي الطبيعي الواقعي، أو الكليات المكتسبة الناشئة بالتعلم، فهل يقول من يسميهم بالقبليِّين: إن كل الكليات معروفة

(١) تنبيه الرجل العاقل (١/ ٣٤٩).

(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٣٦٣)، دار المعرفة (بيروت، لبنان). وانظر: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٨).

بصورة قبلية، وإن كل العلوم موضوعة في نفوس الناس وفِطَرهم؟! هذه مغالطة رجل القش!

ويدلُّ على مقصد ابن تيمية بقية النص، حيث يقول: «فإن الإنسان يرى هذا الإنسان وهذا الإنسان وهذا الإنسان، ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق وهذا كذا وهذا كذا، فيقضي قضاءً عامًّا أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة ناطق»[1]، فهو يتكلم هنا عن الإنسانية ككلية، فهل يُتصوَّر أننا نقول إن مثل هذه الكلية فطرية، ولو بالقوة؟!

وعلى هذا النمط بقية استدلالات الأستاذ سمرين، ينقل نصوصًا في نشوء الكليات التي لا نختلف على بعديتها وأنها غير موجودة في الفطرة بحال، ثم يحاول تعميمها متناسيًا سياقاتها ونصوص ابن تيمية الأخرى!

فأي ابن تيمية الذي يحاول الأستاذ سمرين تحرير نظريته اعتمادًا على نصوص مبتورة عن سياقاتها، إن سلمنا عدم بترها لا ترقى لمعارضة نصوصه الأخرى؟ وكلام العالم إنما يُفهَم بجمع بعضه إلى بعض!

(٥) الاستدلال بقول ابن تيمية: «الكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة»

أورد الأستاذ سمرين قول ابن تيمية: «الكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة»[2]، وهو نفس ما ذكرنا فيما نقله من قبل، فإن ابن تيمية

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣٦٣)، دار المعرفة (بيروت، لبنان). وانظر: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٢٨).

(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٣٦٨)، دار المعرفة (بيروت، لبنان). وانظر: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٣١).

يتحدث عن معرفة دواء نافع لمرض الصفراء، فيقول في الصفحة التي تسبق هذا النقل: «وهذا كسائر ما يُعلَم من **الكليات العادية (أي: التي تُعلَم بالعادة)**. إذا قيل هذا الدواء مسهل للصفراء ومنضج للخلط الفلاني ونحو ذلك، فإن التجربة إنما دلَّت على أشياء معينة لم تدل على أمر عام، لكن العقل يعلم أن المناط هو القدر المشترك بما يعلم من انتفاء ما سواه ومناسبته أو لا يعلم مناسبته، وهذا قد يكون معلومًا تارة **كما يعلم أن أكل الخبز يُشبع وشُرب الماء يروي وأن السقمونيا مسهل للصفراء**»[1]، فهو يتحدث عن الكليات العادية التي تنشأ بالعادة والتجربة، والتي لا نقول أبدًا إنها موجودة في الفطرة، لا بالفعل ولا بالقوة!

(٦) الاستدلال بقول ابن تيمية: «ومن المعلوم أن العقل إذا جزم بامتناع...

واستدل بقول ابن تيمية: «ومن المعلوم أن العقل إذا جزم بامتناع اجتماع الأمرين أو امتناع ارتفاعهما، سواء كان أحدهما وجودًا والآخر عدمًا، وهو التناقض الخاص، أو كانا وجودَين، فإنا نعلم ذلك **ابتداءً** بما نشهده في الموجودات التي نشهدها»[2].

ويظهر من استدلال الأستاذ سمرين بهذا النص أنه لم يحقق مقالة مخالفيه على وجهها، رغم أنه نقل عن كانط في أول كتابه أن القبليات تبدأ مع التجربة!

فالعلوم الفطرية إنما تبدأ مع الحس كما في هذا النص، واجتماع النقيضين الذي يستشهد به قد نص ابن تيمية على أنه من العلوم الفطرية، فقال في تعقيبٍ

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣٦٧)، دار المعرفة (بيروت، لبنان). وانظر: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٣١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٣)، وانظر: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٣١).

على كلام عبد العزيز الكناني في ردِّه على الجهمية: «فقد بيَّن أن القياس والمعقول يوجب أن **ما لا يكون في الشيء ولا خارجًا منه** [رفع النقيضين] فإنه لا يكون شيئًا، وأن ذلك صفة المعدوم الذي لا وجود له، فالقياس: هو الأقيسة العقلية، **والمعقول: هو العلوم الفطرية**»[1].

فهو من العلوم الفطرية، والعلوم الفطرية تبدأ مع الاحتكاك بالمحسوسات التي نشهدها، بل يظهر من النص أن ابن تيمية إنما يتكلم عن إدراكنا لتناقضات معينة بعينها، كتناقض الوجود والعدم، فهذا لا يدرَك قطعًا إلا بعمل الحس، بعد تصوُّر معنى الوجود وتصوُّر معنى العدم.

ولو سلمنا -جدلًا- بصحة استدلاله، فإن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، ونفي البديهة الواردة في النص المستدَل به لا يستلزم نفي عموم العلوم الفطرية غيرها.

(٧) الاستدلال بقول ابن تيمية: «هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التي مبادئها من الحس»

وعلى غرار الاستدلال السابق بابتداء الكليات مع الحس، وفي سياق الحديث عن قضايا متعلقة بمبدأ امتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، يستدل الأستاذ سمرين بقول ابن تيمية: «هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التي **مبادئها من الحس**»[2].

وما دام هو نفس الاستدلال السابق، فنكتفي الجواب السابق، ويمكن أن يُزاد عليه أن ابن تيمية يتحدث عن إدراك عين التناقضات التي لا تجتمع،

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥)، (٥/ ٢٨٤-٢٨٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٨٨)، وانظر: نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٣٨٧).

فيقول في بقية النص: «كالقضاء بأن السواد والبياض يتضادَّان، والحركة والسكون يتناقضان، والجسم الواحد لا يكون في مكانين، وأمثال ذلك»[1]، فتصوُّر معاني هذه التناقضات لا يكون إلا بعد الحس بلا شك.

(٨) الاستدلال بقول ابن تيمية: «الجزئي أسبق وأقرب إلى الفطرة»

استدل الأستاذ سمرين بجملة من نصوص لابن تيمية متقاربة في المعنى والموضع (في الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق»)، منها قول ابن تيمية: «معلومٌ أن الإنسان إذا تصوَّر ما يتصوره من معيَّن أو جزئه فإن تصوُّرَه لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبقُ إلى عقله من أن يتخيل أن كلَّ كلٍّ أعظمُ من جزئه، فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله، وأن السماء أعظم من كواكبها، والجبل أعظم من بعضه، والمدينة أعظم من بعضها ونحو ذلك، قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد. ولذلك إذا تصوَّر شيئًا معينًا، يعلم أنه لا يكون موجودًا معدومًا في حال واحدة قبل أن يتصور أن كل نقيضين لا يجتمعان، ولذلك إذا تصوَّر سوادًا معينًا علم أنه لا يكون اللون الواحد سوادًا بياضًا قبل أن يتصور أن كل ضدَّين لا يجتمعان»[2].

واستدل أيضًا بقول ابن تيمية: «والعلم باستلزام المعيَّن للمعيَّن المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية»[3]. ولكنه نقل هذا النص بالمعنى فقال: «العلم باستلزام معين لمعين أقرب وأبين من إدراج معين تحت قضية كلية»[4]!

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٨٨).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ١٥٢)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).
(٣) الرد على المنطقيين (ص: ١٥١)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).
(٤) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٣٨٩).

واستدل بقوله: «جَزْمُ العقلاء بالشخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات، وجزمُهم بكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة، فجزمُ الفطرة بها أقوى، ثم كلما قوِي العقل اتَّسعت الكليات»[1].

وما استدلَّ به من نصوص ابن تيمية لا يدلُّ على مطلوبه بحال، فابن تيمية إنما يتحدث في هذه النصوص عن عدم لزوم استخدام المقدمات المنطقية بصورتها المشهورة من كبرى وصغرى وحدٍّ أوسط، من جهة أن الإنسان إذا أحسَّ بشيء أو حدث له حادث معين بطريق مباشر، فإن فطرته تدرك النتيجة مباشرة، ولا يتوقف إدراك النتيجة على تصوُّر المقدمة الكلية التي تكون هذه النتيجة فردًا من أفرادها، فإدراك الجزئيات يسبق إدراك الكليات.

ولهذا كان ابن تيمية كثيرًا ما يتمسك في استدلالاته بلفظ «الآية» القرآني، لأن «الآية» دليل مباشر على مدلولها، لا تتوقف دلالتها على إدراجها في قضية كلية.

فالقرب والأسبقية هنا من جهة الاستدلال القائم بالنفس على الأمور الظاهرة البدهية، ويؤكد هذا السياقُ الكامل لتلك النقول، حيث يقول ابن تيمية: «وكذلك **آيات** نبوة محمد ﷺ، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه، **لا يوجب أمرًا كليًّا** مشتركًا بينه وبين غيره. وكذلك **آيات الرب تعالى، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى، لا يوجب علمًا كليًّا مشتركًا بينه وبين غيره**. والعلم بكون هذا مستلزمًا لهذا هو جهة الدليل؛ فكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزمًا للمدلول، والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١١٥-١١٦)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).

أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة، والقضايا الكلية هذا شأنها؛ فإن القضايا الكلية إن لم تُعلَم معيناتها بغير التمثيل وإلا لم تُعلَم إلا بالتمثيل، فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط. فلا بد أن يُعرَف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل كما إذا قيل كل «أ» «ب» وكل «ب» «ج» فكل «ج» «أ»، فلا بد أن يُعرَف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء، وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف، ومعلومٌ أن العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين والباء المعين للألف المعين أقرب إلى الفطرة من هذا»[1]. وفي هذا الدلالة على أن المقصود أن معرفته أسبق إلى النفس من تصوُّر البرهان المنطقي، لأنه يستلزم العلم بمدلوله مباشرة.

ويكمل ابن تيمية: «وهذا كما قدَّمناه في أمثلة أقيستهم البرهانية، مثل قولهم: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، والضدان لا يجتمعان، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ونحو ذلك، فإن هذه قضايا كلية. ومعلومٌ أن الإنسان إذا تصور ما يتصوره من معين أو جزئه فإن تصوُّره لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه = أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن كلَّ كلٍّ أعظمُ من جزئه، **فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله، وأن السماء أعظم من كواكبها، والجبل أعظم من بعضه، والمدينة أعظم من بعضها ونحو ذلك، قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد.** ولذلك إذا تصوَّر شيئًا معينًا يعلم أنه لا يكون موجودًا معدومًا في حال واحدة قبل أن يتصوَّر أن كل نقيضين لا يجتمعان، ولذلك إذا تصوَّر سوادًا معينًا، علم أنه لا يكون اللون الواحد سوادًا بياضًا قبل أن يتصور أن كل ضدين لا يجتمعان،

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١٥١)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).

وأمثال ذلك كثيرة. وإذا قيل: تلك القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة أو بديهة من واهب العقل، قيل: فحصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل أقرب»[1].

ويقول ابن تيمية: «إذا تبيَّن ذلك، فالآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزمًا لثبوت المدلول الذي هي آية له وعلامة عليه، ولا تفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج تحت قضية كلية، سواء كان المدلول عليه قد عُرفت عينه، أو لم تُعرف عينه، بل عُرف على وجهٍ مطلق مجمل. فالأول مثل أن يقال: علامة دار فلان أنَّ على بابها كذا أو على عتبها كذا، أو علامة فلان أنه كذا وكذا، فإذا رؤيت تلك العلامة عُرف ذلك المعين. والثاني أن يقال: علامة من يكون أميرًا أو قاضيًا أن تكون هيئته كذا وكذا، فإذا رؤيت تلك الهيئة عُلم أن هناك أميرًا أو قاضيًا وإن لم تُعلم عينه. وإذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق ﷻ بعينه، وكلٌّ منها يدل بنفسه على أن له محدِثًا بنفسه، ولا يحتاج أن يقرن بذلك أن كل مُحدَث فله مُحدِث، كما قدمناه أن العلم بأفراد هذه القضية لا يجب أن يتوقف على كلياتها، بل قد تكون دلالته على المحدَث المعين أظهر وأسبق. ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدِث بنفسها، من غير أن يجب أن يقترن بها قضية كلية: أن كل محدَث فله محدِث، وهي أيضًا دالَّة على الخالق سبحانه، من حيث يعلم أنه لا يُحدثها إلا هو، فإنه كما يُستدل على أن المحدَثات لا بد لها من محدِث قادر عليم مريد حكيم، فالفعل يستلزم القدرة، والإحكام يستلزم العلم، والتخصيص يستلزم الإرادة، وحسن العاقبة

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١٥١-١٥٢)، دار المعرفة (بيروت، لبنان). وانظر: نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٣٨٩).

يستلزم الحكمة. وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر، وكل حادث كما دلَّ على عين الخالق، فكذلك الآخر يدل عليه. فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه، وسمَّاها الله آيات، والآيات لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلي: لا قياس تمثيلي، ولا قياس شمولي، وإن كان القياس شاهدًا لها ومؤيدًا لمقتضاها، لكن عِلم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس، بل يعلم موجبها ومقتضاها، وإن لم يخطر لها أن كل ممكن فإنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجِّح، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجِّح»[1].

ويقول: «إذا قيل: الكل أعظم من الجزء، والضدان لا يجتمعان، فما من كلٍّ معين وضدين معيَّنين إلا وإذا عُلم أن هذا جزء هذا وأن هذا ضد هذا، عُلم أن هذا أعظم من هذا وأن هذا لا يجامع هذا **بدون أن يخطر بالبال قضية كلية أن كل ضدين لا يجتمعان وأن كلَّ كلٍّ فهو أعظم من جزء**. وكذلك إذا قيل: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فما من نقيضين يُعرف أنهما نقيضان، إلا ويُعرف أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان بدون أن يستحضر أن كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان»[2].

وأما النص الثالث الذي استدل به الأستاذ سمرين من كلام ابن تيمية، فهو في موضع منفصل، ومضمونه مضمون النصوص السابقة تقريبًا، وقد ورد في سياق رد ابن تيمية على تضعيف المناطقة لقياس التمثيل في مقابل الكليات وقياس الشمول، والمقصود بكلامه الكليات المتحصلة من الأمور الاعتيادية لا العلوم الفطرية، ويدل على ذلك بقية النص حيث يقول: «وحينئذٍ فلا يجوز

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٢٢-١٢٥)، وانظر أيضًا: النبوات (ص: ٧٢٥-٧٢٦).
(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٤٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٢٠).

أن يقال أن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس، ولا أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس، بل قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن **كل إنسان** كذلك، ويعلم أن الإنسان كذلك قبل أن يعلم أن **كل حيوان** كذلك، فلم يبقَ علمه بأنه أو بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفًا على البرهان»[1].

فالإنسان يعلم أنه حساس متحرك أولًا، ثم تقوم في نفسه كلية اعتيادية يعلم بها عموم الإحساس والحركة في الإنسان والحيوان، فيحكم على كل إنسان وكل حيوان أنه حساس متحرك. ولا علاقة لهذا بمحل النزاع.

(٩) الاستدلال بقول ابن تيمية: «وليس المراد أنه خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين...

يستدل الأستاذ سمرين ومن يقول بقوله، بقول ابن تيمية: «وليس المراد أنه خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن فطرته موجبة لدين الإسلام، لمعرفته ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه وإخلاصه الدين له»[2].

وهذا النص لا يخدم مذهبهم، لأن نفي العلم بالإسلام لا يقتضي أن يكون الإنسان كالصفحة البيضاء ليس فيه إلا مجرد التهيُّؤ والقبول، كما نقلنا عن ابن تيمية من قبل في مبحث «الفطرة بين ابن تيمية وابن عبد البر»، ففي الفطرة علوم لا يلزم منها أن يكون الإنسان عالمًا بدين الإسلام، ومثال هذا ما تقرر

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١١٥-١١٦)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).
(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٤٣).

من قبل في خصال الفطرة (مثل: قص الشارب، وحلق العانة، ونتف الإبط)، فهي من مقتضيات الفطرة كما أن الإسلام من مقتضيات الفطرة، ولكن الطفل يُولد وهو لا يعلمها، وبين الفطرة نفسها وبين ما تقتضيه فرق، فلا تُماثل خصالُ الفطرة معرفةَ الله، لأن معرفة الله من علوم الفطرة، وخصال الفطرة من مقتضياتها، كما أن الإسلام من مقتضياتها، فمعرفة الله مركوزة في الفطرة، ونصوص ابن تيمية الدالة على أن الفطرة نفسها فيها معرفة الله = كثيرة يشقُّ إحصاؤها، وقد نقلت كثيرًا منها فيما سبق.

ويؤكد هذا النصُّ الذي استدل به الأستاذ سمرين، فقد جاء فيه: «وليس المراد أنه خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن **فطرته** موجبة **لدين الإسلام**، لمعرفته ومحبته، فنفس الفطرة **تستلزم الإقرار بخالقه** ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئًا بعد شيء، بحسب كمال الفطرة، إذا سلمت عن المعارض. وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره، كما أن كل مولود يولد فإنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي يناسبه»[1].

ومن الخطأ الشديد محاولة الأستاذ سمرين تفسير الفطرة بنصٍّ أو نصَّين من عشرات النصوص، وتركُه الجمع بين النصوص المفسِّرة لها، مثل قول ابن تيمية: «كل مولود يُولد على الفطرة، التي هي المعرفة بالله والإقرار به، **وفيه زيادة: أن ذلك كان قد** حصل لهم قبل الولادة حين استُخرجوا من صلب آدم. **وقد فسر «فطرة الله» في الحديث بذلك**.. ولو لم تكن **المعرفة ثابتة في الفطرة**

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٨٣-٣٨٤)

لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى الله، لقالوا مثل ما قال فرعون: وما ربُّ العالمين؟ إنكارًا له وجحدًا = كأن يكون قولهم متوجهًا»[1].

(١٠) الاستدلال بقول ابن تيمية: «ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام...

يقول الأستاذ سمرين: «يُقرِّر ابن تيمية أن ولادة الإنسان على الفطرة **لا تستلزم أنه يُولد وهو يعرف شيئًا**، إنما تكون الفطرة عنده سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق بحيث لو تُرك من غير مُغيِّر، فإنه لا يعتقد إلا الحق»[2].

وهو هنا قد نقل قول ابن تيمية بمعناه، والأصل قول ابن تيمية: «ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل؛ فإن **الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئًا**، ولكن سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق: الذي هو الإسلام، بحيث لو تُرك من غير مُغيِّر لما كان إلا مسلمًا. وهذه **القوة العلمية** العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع: هي فطرة الله التي فطر الناس عليها»[3].

وعدم المطابقة في رأيي أن النص الذي قاله الأستاذ سمرين له مدلول يختلف عن مجرد تحدث ابن تيمية بنص الآية، وقد تكلمنا على الاستدلال بالآية سابقًا، لأن الأستاذ سمرين يستدل بهذا النص على نفي المعرفة الفطرية، وهو خلاف قول ابن تيمية، والذي يهمنا الآن هو التعليق على هذين النصين.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٣٨-٤٤٠) باختصار.
(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية (ص: ٤٦).
(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٤٧).

ويُجاب عن هذا الاستدلال بما قيل في الاستدلال السابق، مع زيادة أن هذا لا يتعارض مع وجود العلوم الفطرية التي نص ابن تيمية على وجودها بالقوة، فلا يعارض وجودها بالقوة أن يولد الإنسان لا يعلم الإسلام بالفعل، وهي رؤية ابن تيمية للمعلوم بالقوة كما تقرر في مبحث المعلوم بالقوة، بل قد ذكر ابن تيمية في النص نفسه وجود قوة علمية في الفطرة، وقد فصلناه سابقًا.

(١١) الاستدلال بقول ابن تيمية: «لا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسط قياس...

يقول ابن تيمية: «وبكل حال، فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسُّط قياس واعتبار، حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن الضدين لا يجتمعان، هو في ذلك كله قد أدرك بحسِّه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعَقَلَ أن مما لم يُحِسَّه مثل ما أحسَّه في ذلك»[1].

وقبل الرد على استدلاله بهذا النص نذكره كاملًا، ليظهر أقوى في الدلالة على مطلوب الأستاذ سمرين.

يقول ابن تيمية: «العلوم الكلية والعقلية لبني آدم جميعها من هذا الباب، فإن الإنسان يشهد بحسِّه الباطن والظاهر أمورًا معينة جزئية على صفات، ثم يعقل بما يجعله الله في عقله من العبرة والقياس أن الأعيان التي لم يشهدها هي كالأعيان المشهودة في تلك الصفات، وعِلمُ عقلِه بالتماثل والاختلاف كإحساسه بالأعيان، فقد يكون علمًا قطعيًّا وقد يكون ظنًّا غالبًا، وقد يكون

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٦٢١)، وانظر: نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٥٨).

صوابًا وقد يكون خطأً، وكلٌّ من الحس والعقل يَعرِض له الغلط لأسباب، والناس متنازعون أي الإدراكين أكمل: إدراك الحس أو العقل؟ وأيهما الذي يرجح على الآخر؟ وبكل حال، فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسُّط قياس واعتبار، حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن الضدين لا يجتمعان، هو في ذلك كله قد أدرك بحسِّه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعَقَلَ أن مما لم يُحِسَّه مثل ما أحسَّه في ذلك»[1].

وتبرز هنا مشكلة منهجية هي من أسباب الخطأ في تحرير أقوال العلماء، وهي: الاقتصار على بعض أقوال العالم دون بعض، وترك الجمع لنصوصه كلها والموازنة بينها؛ فنصوص العلماء الكبار تحتاج في التعامل معها إلى منهجية في النظر والموازنة كما يُتعامل مع النصوص الشرعية، والذي يُغفل هذه المنهجية أو يحيد عنها لا يصل إلى نتيجة منطقية، بل تتناقض تقريرات العالم عنده.

وفي النص السابق، يقول ابن تيمية إن الكليات تقوم في النفس بتوسُّط ما يشهده الإنسان بحسِّه والقياس، فهل هذا في محل النزاع؟ قطعًا لا، ويدل على ذلك ما نص عليه ابن تيمية عند حديثه عن وجوب العلوم الفطرية الأولية التي تُمكِّننا من القياس، وقوله إن الكليات الناشئة عن الحس ظنية فلا تصلح أن تكون مرجعًا أوليًّا فطريًّا، كما ذُكر في مبحث «معضلات القول بنشأة مبادئ المعرفة عن التجربة».

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٦١٩-٦٢١).

يقول ابن تيمية: «معلوم أن الحس لا يدرك أمرًا كليًّا عامًّا أصلًا، **فليس في الحسيات المجردة** قضية كلية **عامة** تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني»[1].

وكلام ابن تيمية هنا في محل النزاع، وهو القضايا الكلية التي هي المقدمات الأولى للمعرفة والبرهان، **وقصور الحس عن إدراك هذه القضايا التي تصلح أن تكون مقدمات في البرهان اليقيني**.

ويقول أيضًا: «**لا بد في القياس من قضية كلية، والحس لا يدرك الكليات**، وإنما تدرَك بالعقل، **ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر** لما يلزم من الدَّوْر أو التسلسل، **فلا بد من قضايا كلية تُعقَل بلا قياس، كالبديهيات** التي جعلوها. فنقول: إذا وجب الاعتراف بأن **من العلوم الكلية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويبدهها بلا قياس**، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغني عن القياس»[2].

فالقياس الذي حاول أن يستدل به الأستاذ سمرين على أنه أساس كل الكليات، يحتاج إلى قضية كلية ليبدأ عمله ويتوسط ويعتبر وتقوم به الكليات في النفس، وهذه القضايا الكلية التي يحتاج إليها ليبدأ عمله لا يجوز أن تُعلَم بقياس آخر، بل يجب أن تكون من العلوم التي ابتدأها الله في النفوس.

فهذا هو محل النزاع وموضع البحث الأساسي، وأما نقله الأستاذ سمرين فهو كغيره مما يتحدث فيه ابن تيمية عن الكليات الاعتيادية التي نكتسبها من الحس وتنشأ عن طريق استنتاجها من العلوم الحسية.

---

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣٤٥)، دار المعرفة (بيروت، لبنان).

(٢) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٣٣٨-٣٣٩).

ثم إن كلمة «يقوم» لا تساوي «تنشأ»، فلا يلزم من قيام الكليات بطريق الحس أن تكون ناشئة عنه، لأن قيامها بطريق الحس يعني أنها موجودة قبله وأن الحس يُذكِّر بها ويجعلها تبدأ العمل. ونحن نبحث في نشوئها لا ابتدائها ولا مبادئها ولا قيامها.

وليس في النص جديد، فلا يقوم بالنفس قضية كلية من طريق الحس المجرَّد كما ذكرنا من قبل، وإن كان الحس شرطًا في قيامها.

(١٢) الاستدلال بقول ابن تيمية: «فإن العلوم الكلية المطابقة للأمور الخارجية ليست مغروزة...

ومن النصوص التي أظن أنه فات الأستاذ سمرين الاستدلال بها في كتابَيه قول ابن تيمية: «فإن قال [يقصد الفيلسوف]: «**أعلم بالبديهة أن الواحد لا يصدُر عنه إلا واحد**»، كان هذا مكابرة لعقله؛ فإن **العلوم الكلية** المطابقة للأمور الخارجية ليست مغروزة في الفطرة **ابتداءً بدون العلم بأمور معيَّنة منها**، لكن لكثرة العلم بالأمور المعيَّنة الجزئية يُجرِّد العقل الكليات، فتبقى القضية العامة ثابتة في العقل لا تحتاج إلى شواهد وأمثلة جزئية، إلا أن يكون علم تلك القضية العقلية من تركُّب قضايا أُخَر، وقوله: «الواحد لا يصدُر عنه إلا واحد» ليس من هذا ولا من هذا. ثم إذا تصوَّر مفردات هذه القضية عَلِم يقينًا أنه ليس عنده منها عِلم؛ بل عَلِم أن الواقع خلافها»[1].

ويتضح من سياق النص أن ابن تيمية يقصد نوعًا معينًا من الكليات وصفه بالمطابق للأمور الخارجية، وهو ما عبَّرت عنه سابقًا بالكليات الاعتيادية التي

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٤٥٨).

يكتسبها الإنسان من علومه اليومية، فـ«الواحد لا يصدُر عنه إلا واحد» ليست قضية فطرية أولية، وإن ادَّعى الفلاسفة غير ذلك، فالمرجع في ذلك إلى أهل الفِطَر السليمة. وابن تيمية يقول هنا إن مثل هذا النوع من الكليات ليس مغروزًا في الفطرة، وهو حق لا شك فيه.

ويبرهن على هذا ما ذكره ابن تيمية حيث قال: «فإذا قيل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، وأريدَ به: أن الطبيعة التي يُجرِّدها العقل كلية توجد في الخارج ولا توجد فيه إلا معيَّنة، فهذا صحيح. وإذا قيل: إن الطبيعة الكلية -مع كونها كلية- توجد في الخارج، أو أن الكلي الذي لا يمنع تصوُّره من وقوع الشركة فيه جزءٌ من المعين الذي يمنع تصوُّره من وقوع الشركة فيه، أو أن هذا الإنسان المعيَّن مركَّب من جوهرين: أحدهما حيوان والآخر ناطق، أو من عَرَضين: حيوانية وناطقية، أو نحو هذه المقالات، فهذا كله باطل، وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع. والمقصود هنا أن يقال: هذه الكليات إما أن يقال: إنها ثابتة في الخارج، وإما أن لا يقال. فإن لم يقل بذلك، لم يكن فيها حجة على إمكان وجود موجود في الخارج لا يُشار إليه، وإذا قيل بثبوتها في الخارج، **فمن المعلوم أن** هذا ليس من العلوم البديهية الأولية، **بل لم يقل هذا إلا طائفة من أهل المنطق اليوناني، وهم متناقضون في ذلك**، ويقولون القول، ويقولون ما يناقضه، وبعضهم ينكر على بعضٍ إثبات ذلك. **وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجعل مثل هذه القضية مقدمة في إبطال قضية اعترف بها جماهير الأمم، واعترفوا بأنها** مركوزة في فِطَرهم، مغروزة في أنفسهم، وأنهم مضطرُّون إليها، لا يمكنهم دفعُها عن أنفسهم. لكن طائفة منهم تقول: إنها مع هذا خطأ، لاعتقادهم أنها -وإن كانت ضرورية في فطرتهم- ففطرتهم تُسلِّم

مقدمات تُنتج نقيضها، وهؤلاء لا ينازعون أنها **فطرية، مبتدَأة في النفوس**، ولكن يقدحون فيها بطرق نظرية»[1].

فابن تيمية ينكر إدخالهم في الفطرة قضايا ليست فطرية ولا هي من العلوم الأولية، ويثبت في نفس السياق قضايا مركوزة مغروزة في الفطرة.

وعلى فرض أنه يتحدث عن كل الكليات، نقول: لو كانت الحجة في قول ابن تيمية: «ليست مغروزة في الفطرة»، فها هي جملة من النصوص التي أثبت فيها علومًا «**مغروزة**» في الفطرة.

يقول ابن تيمية: «الرب تعالى **معروف عند العبد بدون الاستدلال** بكونه خلق، وأن المخلوق مع أنه دليل وأنه يدل على الخالق، لكن هو معروف في الفطرة قبل هذا الاستدلال، **ومعرفته فطرية، مغروزة في الفطرة، ضرورية بديهية أولية**»[2]. ويقول: «**العلم** بأن الله فوق، فطريٌّ **مغروز في فِطَر** العباد»، وفي الصفحة التي تليها قال: «وأن ذلك **من المعارف الفطرية الغريزية**»[3]. ويقول: «العلم بالصانع وحدوث العالم له طرق كثيرة متعددة. أما إثبات الصانع فطُرقه لا تُحصى، بل الذي عليه جمهور العلماء أن الإقرار بالصانع **فطري ضروري مغروز في الجِبِلَّة**»[4]. ويقول: «**العلم** بثبوت الرب أمرٌ **مستقرٌّ في الفِطَر، مغروز في القلوب**»[5].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٧٥-٢٧٦).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٤).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٩١-٩٢).
(٤) منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٧٠).
(٥) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٧٣).

وفي سياق الكلام على دلالة قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] **يقول: «فدلالتها مغروزة في الفِطَر بالطبع، وذلك أنه من المعلوم بنفسه** أنه إذا كان ملِكان كل واحد منهما فعلُه فعلُ صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة، لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعلٌ واحد، فيجب ضرورة إن فَعَلا معًا أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلًا، وذلك منتفٍ في صفة الإلهية، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد، فسد المحل ضرورة، أو تمانع الفعل؛ فإن الفعل الواحد لا يصدُر إلا عن واحد»[1].

وذكر ابن سينا أن بعض القضايا (كالعلم بأن كل موجود يمكن الإحساس به والإشارة إليه، وأن الله فوق العرش) هي قضايا لا يمكن دفعُها عن النفس، ولكنه أرجع ذلك إلى ما سماه «شدة استيلاء الوهم» و«الوهم تابع للحس».[2]

وقد ردَّ عليه ابن تيمية فقال: «هذا يدل على تمكُّنها في الفطرة، وأنها مغروزة في النفوس، فمن دفع ذلك عن نفسه لم يقاوم نفسه، ولم يمكنه دفعها عن نفسه.. وأن هؤلاء الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التي فطر الناس عليها»[3].

فإن قيل إن ابن تيمية نفى كون بعض العلوم مغروزة في الفطرة، فإنه قد أثبتها في مواضع كثيرة كما بيَّنا، فينبغي لمن أراد أن يُحرِّر رؤية عالم ونظريته في مسألة أن يجمع كل كلامه فيها، ليخرج بالنتيجة التي تدل على مراده فلا يحصل التناقض بين أقواله.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩ / ٣٣٧).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢١).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢١)، (٦/ ١٠٤-١٠٦)، (٦/ ٢٩٠) باختصار.

وأما قول ابن تيمية: «ليست مغروزة في الفطرة **ابتداءً بدون العلم بأمور معيَّنة منها**»[1]، فيتوجه إلى من يزعم استغناء العلوم الفطرية عن العلم بأمور معينة منها (وهي الجزئيات)، وهو دور الحس في تفعيل المعلوم بالفطرة وتحريكه والتذكير به، ونحن لا ننكر ذلك، بل نشترطه في ابتداء المقدمات والقضايا الفطرية كما بيَّنا فيما سبق.

***

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٤٥٨).

خلاصة ما سبق

يتبين مما سبق أن ابن تيمية يثبت وجود معارف وعلوم لم تنشأ عن الحس، وإنما هي مغروسة فينا قبل الولادة، وقد جاءت نصوصه في معانٍ مختلفة تُفيد نتيجة واحدة، هي إثبات العلوم الفطرية الإلهية.

فبعضها يُثبت حصول العلوم الأولية بلا واسطة، وبعضها يثبت أنها مغروسة في النفس من الله مباشرة، وبعضها يثبت أنها فطرية غير مكتسبة، وبعضها يثبت أن وظيفة الرسل التذكير بتلك العلوم ومقتضياتها، والتذكير لا يكون إلا بمعلوم من قبل، إلى غير ذلك مما سبق ذكرُه.

وكذلك سبق نص ابن تيمية على وجود علوم بالقوة، وتبين أنه لا حجة للقائلين بنفي تلك العلوم وأنها مكتسبة من الحس.

***

المعرفة ومناظرة السوفسطائيين الملاحدة

تقرر مما سبق وجود مقدمات وقضايا هي أصل المعرفة، غُرست في فِطَرنا، وأن عليها يقوم العلم الكسبي كله، ويلزم من عدم وجودها السفسطة وانهيار البناء المعرفي كله!

وبناءً عليه، فإنه يجب إلزام الملحد -في نقاشه- بتقرير تلك المبادئ، وأنها ثابتة في كل زمان ومكان، لتكون مقدمات يلزم الجميع الإقرار بنتائجها.

وليس هذا إلزامًا براجماتيًّا قائمًا على مصلحة خالصة، بل هو إلزام منطقي عقلي، فلا يمكن لإنسان أن يعلم شيئًا -مهما كان- إلا بوجود تلك الفطريات (القبليات).

وقد ذكر ابن تيمية تلك الحجة فقال: «وإن قلتم: لا يقين لنا بشيء من الأشياء بل سُلبنا كل علم، فهذه دعوى السفسطة العامة، ومُدَّعيها كاذب ظاهر الكذب؛ فإن **العلوم من لوازم كل إنسان، فكل إنسان عاقل لا بد له من علم**، ولهذا قيل في حد «العقل»: إنه علوم ضرورية، وهي التي لا يخلو منها عاقل»[1].

وهي لازمةٌ أيضًا من جهة استحالة تخلُّف تلك البديهيات، فهل يمكن أن تتخلف بديهة الهوية مثلًا فيصبح الشيء غير نفسه؟! وهل يمكن أن يجتمع النقيضان كأن يكون الشيء موجودًا معدومًا في آن؟!

إن جاز ذلك، أمكنك أن تقول إنك أزليٌّ بذاتك، مع علمك أنك مخلوق من سنوات، بل أمكنك أن تقول إنك معدوم الآن في حين أنك تقرأ هذا الكتاب،

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٣٦).

ويمكنك أن تفرض من المحالات ما شئت بعد ذلك إن جاز أن تتخلف البديهيات![1]

ويُبيِّن ابن تيمية موقع المحالات من الوجود فيقول: «المحال الذي يُعلَم امتناعه في الخارج لا يمكن تصوُّره موجودًا في الخارج؛ فإنه يمتنع وجوده في الخارج، بل هو يفرض في الذهن وجوده في الخارج، وذلك إنما يمكن إذا كان له نظير من بعض الوجوه، فيُقدَّر له في الوجود الخارجي ما يشبهه، كما إذا قدر مع الله إلهًا آخر وقدر أن له ولدًا فإنه يشبه من له ولد من العباد ومن له شريك من العباد، ثم يبين امتناع ذلك عليه، فكلما كان المحال أبعد عن مشابهة الموجود كان أعظم استحالة»[2].

فالمحال لا يوجد في الخارج وإنما يُقدَّر في الذهن، وسبب تقديره هو مشابهته بعض الموجودات في بعض تقديراته، فالإنسان يعلم الموجود، ويعلم معنى المعدوم، فيجمع بينهما في ذهنه، وينطق بلسانه فيقول: موجود معدوم. وهذه هي نهاية المحالات العقلية، أن تُقدَّر في الذهن وتُنطَق باللسان فقط!

فالمحال «هو شيء يُقدِّره الذهن كما يُقدِّر وجود خالقَين وتسلسل المؤثرات، وكما يُقدِّر رفع النقيضين مثل كونه لا موجودًا ولا معدومًا، أو جمع النقيضين مثل كونه موجودًا معدومًا، وكما يُقدِّر عالِم بلا علم و قادر بلا قدرة، أو يُقدِّر أن العلم هو العالم والقدرة هو القادر، أو يُقدِّر ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجِّح، أو يُقدِّر حدوث الحوادث بلا مُحدِث، ووجود

(١) للاستزادة، انظر: براهين في مواجهة الملحدين (ص: ٣٢-٤٥).
(٢) مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٩٠-٢٩١).

الممكنات التي تفتقر إلى واجب بلا واجب، وأمثال ذلك مما يُقدِّره الذهن مع أنه ممتنع»[1].

وسبب ذلك أن باب التقدير الذهني أوسع من الموجود الخارجي ومن الممكن وجوده. يقول ابن تيمية: «الذهن يُقدِّر الأمور الممتنعة مع امتناع وجودها في الخارج، ويُقدِّر الموجود معدومًا والمعدوم موجودًا وليس هو كذلك في الخارج، فباب التقديرات الذهنية أوسع من باب الأقسام الممكنة الخارجية»[2].

ولما كان المحال المخالف لتلك القضايا الفطرية لا يمكن أن يوجد في الخارج، لأنه لا حقيقة له، لم يكن القول بعدم دخول المحالات العقلية في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤ وغيرها] شيئًا، لأنها -المحالات العقلية- ليست بشيء! يقول ابن تيمية: «اجتماع الضدين ممتنع لذاته، فليس بشيء، ولا يسمى شيئًا باتفاق الناس، ولا يدخل في عموم قوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤ وغيرها]»[3].

ويُفصِّل في موضع آخر فيقول: «والله تعالى على كل شيء قدير. لكن اجتماع الضدين لا يدخل في عموم الأشياء، فإنه محال لذاته، وهذا بمنزلة أن يقال: هلا أقدر هذا العبد على أن يسافر في هذه الساعة إلى الغرب للحج وإلى الشرق للجهاد؟ فيقال: لأن كون الجسم الواحد في مكانين محال لذاته، فلا يمكن هذان السفران في آنٍ واحد، وليس هذا بشيء حتى يقال: إنه مُقدَّر، بل هذا لا حقيقة له، وليس بشيء، بل هو أمر يتصوره الذهن كتصوُّره لنظيره في

(١) الصفدية (١/ ٢٧٩).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٣٦).
(٣) منهاج السنة النبوية (٦/ ٤٧٠).

الخارج، ليحكم عليه بالامتناع في الخارج، وإلا فما يمكن الذهن أن يتصور هذا في الخارج»[1].

فلا يستطيع الذهن تصوُّر اجتماع النقيضين، كأن يكون الشيء موجودًا معدومًا في آنٍ، لأن هذا لا يمكن أن يكون ولا أن يسمى شيئًا. يقول ابن تيمية: «أما المحال لذاته، مثل كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا، فهذا لا حقيقة له، ولا يُتصوَّر وجوده، ولا يسمى شيئًا باتفاق العقلاء، ومن هذا الباب: خلقُ مثل نفسه، وأمثال ذلك»[2].

ويُبيِّن في موضع آخر أن الشيء الذي تتعلق به القدرة الإلهية هو ما يُتصوَّر وجوده، والمتناقضات مما لا يُتصوَّر وجوده، فالقدرة على خلق المتناقضات قدرةٌ على خلقها على البدل، فيقول: «وهو سبحانه على كل شيء قدير، لا يُستثنى من هذا العموم شيء، لكن مسمى الشيء: ما تُصُوِّر وجودُه، فأما الممتنع لذاته فليس شيئًا باتفاق العقلاء. والقدرة على خلق المتضادات قدرة على خلقها على البدل، فهو سبحانه إذا شاء أن يجعل العبد متحركًا جعله، وإن شاء أن يجعله ساكنًا جعله، وكذلك في الإيمان والكفر وغيرهما، لكن لا يُتصوَّر أن يكون العبد في الوقت الواحد متصفًا بالمتضادات فيكون مؤمنًا صِدِّيقًا من أولياء الله المتقين، كافرًا منافقًا من أعداء الله، وإن كان يمكن أن يجتمع فيه شعبة من الإيمان وشعبة من النفاق»[3].

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ١٨٥-١٨٦).
(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٢٩٣)، مجموع الفتاوى (٨/ ٨).
(٣) مجموع الفتاوى (٨/ ٥١٢-٥١٣).

وهذه الأقوال وما يماثلها مما يخالف فطرة الله التي فطر الناس عليها، معلومٌ فسادها بضرورة العقل، وهي من أعظم السفسطة، ولا تُقبل من أحد، ومتى سُمع من ذلك شيء، وجب أن تُسمَع نظائره من السفسطة![1]

وهؤلاء المشككون في تلك البدهيات مضطربون غارقون في التناقض، وهم من السوفسطائيين الذين ذكرهم ابن تيمية ورد عليهم في مواضع كثيرة من كتبه، وهو يقسم السوفسطائية أقسامًا، ومن أبين وأخصر المواضع التي بيَّن فيها أقسامهم قوله: «السفسطة منها ما هو نفيٌ للحق، ومنها ما هو نفيٌ للعلم به، ومنها ما هو تجاهلٌ وامتناع عن إثباته ونفيه، ويسمى أصحاب هذا القول اللاأدرية، لقولهم: لا ندري»[2].

فقسمٌ ينفي الحق، أي ينفي وجود حق مطلق أو وجود شيء ينطبق عليه هذا الوصف، وقسمٌ ينفي العلم بالحق، أي يعترف بوجود الحق ولكن ينفي القدرة على بلوغه والعلم به، وقسمٌ متحيِّر لا ينفي ولا يثبت، فيقول: لا أدري، ولهذا سُمُّوا «اللاأدرية».

وزاد قسمًا رابعًا في موضع آخر، وهم «النسبيون» الذين يجعلون الحق نسبيًّا تابعًا لاعتقاد كل فرد، فقال: «السفسطة ثلاثة أنواع: نوعٌ هو جَحْد الحقائق والعلم بها، وأعظم من هذا قول من يقول عن الموجود الواجب القديم الخالق: إنه لا موجود ولا معدوم، وهؤلاء متناقضون، فإنهم جزموا بعدم الجزم. ونوعٌ هو قول المتجاهلة اللاأدرية الواقفة الذين يقولون: لا ندري هل ثَم حقيقةٌ وعلمٌ أم لا؟ وأعظم من هذا قول من يقول: لا أعلم ولا

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٣٥-١٣٦).
(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٢٣١).

أقول هو موجود أو معدوم أو حي أو ميت. **ونوعٌ ثالث قول من يجعل الحقائق تتبع العقائد.** فالأول نافٍ لها، والثاني واقفٌ فيها، والثالث يجعلها تابعة لظنون الناس. وقد ذُكر صنف رابع: وهو الذي يقول: إن العالم في سيلان فلا يثبت له حقيقة، وهؤلاء من الأول لكن هذا يوجبه قولهم»[1].

وجمع الأربعة في موضعٍ آخر فقال: «**الذين يقولون**: لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية، وهل يمكن العلم أو لا يمكن؛ فإن السفسطة أنواع، أحدها قول هؤلاء. **الثاني**: قول أهل التكذيب والجحود والنفي الذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها. **والثالث**: الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد، فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في حقه ثابتًا، ومن نفاه كان في حقه منتفيًا، ولا يجعلون للحقائق أمرًا هي عليه في أنفسها. **والصنف الرابع**: قول من يقول: الحقائق موجودة، لكن لا سبيل إلى العلم بها، إما لكون العالم في السيلان فلا يمكن العلم بحقيقته، وإما لغير ذلك»[2].

وكل قسم من هذه الأقسام يهدم نفسه؛ فمن قالوا: «لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية» قدأثبتوا حقًّا ثابتًا، هو هذه القاعدة، فإن قالوا إنها ليست حقًّا فقد انهدم مذهبهم.

والذين يجزمون بنفي الحقائق قد أثبتوا حقيقة نفيهم، أو كما قال ابن تيمية: «جزموا بعدم الجزم»، فهدموا مذهبهم.

والذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد قد أثبتوا قاعدة مطلقة، هي أن الحقائق تتبع العقائد؛ فانهدم مذهبهم، لأن هذه القاعدة -تبعًا لمذهبهم- نسبية تتبع اعتقادهم وحدهم، فلا يصح تعميمها.

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٢٥)، (٧/ ٤٦٤-٤٦٥).
(٢) الصفدية (١/ ٩٨).

والذين يقولون إن الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلى العلم بها قد أثبتوا حقيقتين علموا بهما، وهما: أن الحقائق موجودة، وأنه لا سبيل إلى العلم بها.

ولكل مذهب تفصيل أوسع من ذلك، ولكل مقالة جوابٌ يناسبها.

ويجب أن يُلزَم هؤلاء -قبل نقاشهم- بأن يُقِرُّوا بالحقائق والعلوم وبإمكان الوصول إليها. قال ابن تيمية: «**لو دفعت الضروريات** التى يُقِرُّ بها أهل الفِطَر والعقول من غير تواطؤ ولا تَشاعُر، **لم يمكن إقامة الحجة على مُبطل، وهذا هو السفسطة التى لا يُناظَر أهلها إلا بالفعل**، فكل من جحد القضايا الضرورية المستقرة في عقول بني آدم، التي لم ينقلها بعضهم عن بعض، كان سوفسطائيًّا»[1].

ويقال للنسبيين القائلين إن الحقائق تتبع العقائد: «إذا جوَّز الإنسان أن يكون ما علمه غيره من العلوم الضرورية باطلًا، جوَّز أن تكون العلوم الضرورية باطلة، وإذا بطلت بطلت النظرية، فصار قولهم مستلزمًا لبطلان العلوم كلها، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه، فهو متضمن لتناقضهم، ولغاية السفسطة»[2].

ويُبيِّن ابن تيمية اختلاف الطريقة التي يُتعامل بها مع الشكاكين بحسب حال كل منهم، فيفرِّق بين المعاند والمغالط والمريض وضعيف العقل. يقول: «وقد يُنهى عنها إذا كان المناظر معاندًا يظهر له الحق فلا يقبله، وهو السوفسطائي؛ فإن الأمم كلهم متفقون على أن المناظرة إذا انتهت إلى مقدمات معروفة بيِّنة بنفسها ضرورية وجَحَدَها الخصم كان سوفسطائيًّا، ولم يُؤمَر

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٦٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٣).

بمناظرته بعد ذلك، بل إن كان فاسد العقل داوَوه، وإن كان عاجزًا عن معرفة الحق -ولا مضرة فيه- تركوه، وإن كان مستحقًّا للعقاب عاقبوه مع القدرة إما بالتعزير وإما بالقتل، وغالب الخلق لا ينقادون للحق إلا بالقهر»[1].

وقال: «ثم تلك العلوم الضرورية قد يَعرِض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية، مثل الشبهات التى يُورِدونها على العلوم الحسية والبديهية.. والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان، لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث. ولهذا كان **من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يُناظَر**، بل إذا كان جاحدًا معاندًا عُوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطًا -إما لفسادٍ عَرَض لحسِّه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك- فإنه يُعالَج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عُولِج بالأدوية الطبيعية، أو بالدعاء والرُّقى والتوجه ونحو ذلك، وإلا تُرك. ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تَعرِض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاستدلال، وإنما **يُخاطَب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية، وكان ممن يمكنه أن ينظر فيها نظرًا يفيده العلم بغيرها، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادرًا على النظر، لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال**. وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تُزال بالبرهان، بل متى فكَّر العبد ونظر ازداد وُرودها على قلبه، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه، كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية. وهذا يزول بالاستعاذة بالله، فإن الله هو الذى يُعيذ

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٧٣-١٧٤).

العبد ويُجيره من الشبهات المُضِلَّة والشهوات المُغْوِية، ولهذا أمر العبد أن يستهدي ربَّه في كل صلاة»[1].

وليس مقصد ابن تيمية ترك المناظرة بإطلاق، ولكنه يشترط لبدء المناظرة الإقرار بتلك العلوم، أما قبل ذلك فيُعالَج كل امرئ بما يناسبه، وقد يكون يناسبه شيء من الحجاج العقلي الذي يثبت أنه يُقِرُّ في نفسه بالعلوم الفطرية الأولية؛ فهو يُقِرُّ بالسببية بدليل أنه يحتاج إلى سبب للإيمان ولهذا يطلب المناظرة، ويزعم أنه لا يؤمن ببديهة «عدم اجتماع النقيضين»، وهو يعلم أنه لا يؤمن بما أؤمن به، فإن قال إنه يؤمن بما أؤمن به فقد قُضي الأمر، وإن أنكر أنه يؤمن بما أؤمن به كان ذلك إيمانًا منه بعدم اجتماع النقيضين، فإن كان لا يعتقد هذه البديهة فقد وقع في التناقض، لأنه لو جاز أن يجتمع النقيضان لصحَّ أن يكون مؤمنًا بما لا يؤمن به، وهو ينكر هذا فيكون مؤمنًا ببديهة «عدم اجتماع النقيضين».

وما دام «التناقض أول مقامات الفساد»[2]، أي فساد الأقوال، فإنه لا بد من إلزامه بالإقرار بتلك البديهيات قبل مناظرته.

وقد قال ابن تيمية ما يفيد ذلك في مواضع من كتبه، ومن ذلك قوله: «كون الخلق مفطورين على الإقرار بالخالق أمرٌ دل عليه الكتاب والسنة، وهو معروف بدلائل العقول، كما قد بُسط في مواضع وبُيِّن أن الإقرار بالخالق فطري ضروري في جِبِلَّات الناس. لكن من الناس من فسدت فطرته فاحتاج إلى دواء، بمنزلة **السفسطة التي تَعرِض لكثير من الناس في كثير من المعارف**

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣١٠-٣١١)، (٧/ ٤٠٣-٤٠٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٨٩).

الضرورية، كما قد بُسط في غير هذا الموضع. **وهؤلاء يحتاجون إلى النظر**، وهذا الذي عليه جمهور الناس: أن أصل المعرفة قد يقع ضروريًّا فطريًّا، وقد تحتاج فيه إلى النظر والاستدلال»[1]، فأصل المعرفة الفطري لا يمنع إمكان حدوثه بالنظر، وقد تقدم بعض طُرُق ذلك.

ومن ذلك ما فعل ابن تيمية في تعليقه على قول الله تعالى: ﴿أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: ٣٦]، فقال: «وقد تكلمنا عن هذه الآية في غير هذا الموضع. بيَّن سبحانه باستفهام الإنكار الذي يتضمن أن الأمر المنكر من العلوم المستقرة، الملازمة للمخاطَب، التي ينكَر على من جحدها، لأنه **سفسط بجحد العلوم البديهية الفطرية الضرورية**»[2]، ثم بدأ ابن تيمية يُلزمه بالمحالات، وهو نوع من الحجاج، فقال: «فإنه مِن المعلوم أن ما حدث لا يكون من غير مُحدِث أحدثه، ولا يكون هو حدث بنفسه، فقال: ﴿أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: ٣٦]، وهذا يستلزم الجمع بين النقيضين وغيره من المحالات، وإن كانت إحالته في العقل من أظهر العلوم الضروريات؛ فإنَّ كونه فاعلًا لنفسه يقتضي أن يكون وجوده قبلها، وكونها مفعولة يقتضي أن يكون وجوده بعد نفسه، فيجب أن تكون نفسه موجودة معدومة في آنٍ واحد. والمقصود هنا تباين تناقض حُجَجِهم، وأن الذي يقولونه فيه من المحذور أعظم مما فرُّوا منه»[3].

(١) جامع الرسائل (١/ ١٤).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٣).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٤).

ولم يجعل ابن تيمية هؤلاء السوفسطائيين على درجة واحدة في دعوتهم وقُربهم من الحق، بل جعل المتشكك منهم أفضل من الثابت على باطله؛ فـ«الشك في الباطل خير من الثبات على اعتقاده»[1].

والفرق بين الشاكِّ والثابت: أنه لا يستطيع أحدٌ الثبات على الشك، فيدفعه حب الثبات على الاعتقاد إلى البحث. يقول ابن تيمية: «الشاكُّ في الشيء المرتاب فيه يتألم قلبه حتى يحصل له العلم واليقين، ويقال للعالم الذي أجاب بما يبين الحق: قد شفاني بالجواب»[2].

وكل باطل في هذا الوجود فيمكن على الأقل التشكيك فيه، من جهة أن الحق يُحتَجُّ عليه بالحق، وربما احتُجَّ عليه بدليل باطل فلم يؤثر في كونه حقًّا في نفسه، وأما الباطل فلا يُحتَجُّ عليه إلا بباطل.

يقول ابن تيمية: «الدليل لازم لمدلوله، ولازم الحق لا يكون إلا حقًّا، وأما الباطل فقد يلزمه الحق، فلهذا يُحتَجُّ على الحق بالحق تارةً وبالباطل تارة، وأما الباطل فلا يُحتَجُّ عليه إلا بباطل؛ فإن حجته لو كانت حقًّا لكان الباطل لازمًا للحق، وهذا لا يجوز، لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم، فلو كان الباطل مستلزمًا للحق لكان الباطل حقًّا، فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقًّا، وأما الدعوى الصحيحة: فقد تكون حجتها صحيحة، وقد تكون باطلة»[3].

(١) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٤٣).
(٢) مجموع الفتاوى (١٠/ ٩٤).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٥٥-١٥٦).

فمجرد نقل المسفسط -أو المبطل بوجه عام- من الثبات على الباطل إلى الشك فيه، هو انتصار وخير من هذه الجهة، و«النفس تطلب ما هو علم، وتنفر مما هو شك وظن، وهذا محمود منها»[1].

فمناقشة هؤلاء تكون بالتدرج، ابتداءً من نقلهم عن الثبات في الباطل إلى الشك فيه، ثم إلى العلم والحق الذي لا تطمئن نفوسهم إلا به.

***

(١) الاستقامة (١/ ٦٦).

إضاءات تيمية في اليقين

قد يمتدُّ باطل السوفسطائيين، فيصل إلى بعض المؤمنين، فيهجم عليهم من الوساوس والشبهات ما يؤذيهم وتضيق به صدورهم، فيشعرون أن الأرض قد ضاقت عليهم بما رَحُبَت!

وهذه الحال ابتلاء من الله ﷻ، ومقام مجاهدة للعبد، وصورة من صور ضعف الشيطان.

وأكثر من يكيد لهم الشيطان ويوسوس لهم بتلك الوساوس والأباطيل هم من حاولوا التقرب من ربهم في أمر معين، وبخاصة من الجهة العلمية، فإن الشيطان يحاول بكل سبيل أن يردَّ هذا المريد لربِّه عن هذا الطريق، فيوسوس له من الوساوس أكثر مما يوسوس لغيره، وحال العبد مع هذا البلاء كحاله مع غيره، فإما أن يصبر ويجاهد، وإما أن يجزع ويكفر.

وقد تكلم ابن تيمية عن هذه المسألة في مواضع، منها قوله: «**والمؤمن يُبتلى بوساوس الشيطان وبوساوس الكفر التي يضيق بها صدره** كما قالت الصحابة: يا رسول الله، إن أحدنا ليجد في نفسه ما لئن يخر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به. فقال: «**ذاك صريح الإيمان**»، وفي رواية: ما يتعاظم أن يتكلم به. قال: «**الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة**»، أي حصول هذا الوسواس مع هذه الكراهة العظيمة له ودفعه عن القلب، هو من صريح الإيمان، **كالمجاهد الذي جاءه العدو فدافعه حتى غلبه، فهذا أعظم الجهاد، والصريح الخالص كاللبن الصريح**، وإنما صار صريحًا لمَّا كرهوا تلك الوساوس الشيطانية ودفعوها فخلص الإيمان فصار صريحًا، ولا بد

لعامة الخلق من هذه الوساوس، فمن الناس من يُجيبها فيصير كافرًا أو منافقًا، ومنهم من قد غمر قلبه الشهوات والذنوب **فلا يُحِس بها إلا إذا طلب الدين**، فإما أن يصير مؤمنًا وإما أن يصير منافقًا.

ولهذا يَعرِض للناس من الوساوس في الصلاة ما لا يعرض لهم إذا لم يصلوا، لأن الشيطان يكثُر تعرُّضه للعبد إذا أراد الإنابة إلى ربه والتقرب إليه والاتصال به، فلهذا يَعرِض للمصلين ما لا يَعرِض لغيرهم، ويَعرِض لخاصة أهل العلم والدين أكثر مما يَعرِض للعامة، ولهذا يوجد عند طلاب العلم والعبادة من الوساوس والشبهات ما ليس عند غيرهم، لأنه لم يسلك شرع الله ومنهاجه، بل هو مقبل على هواه في غفلة عن ذكر ربه، وهذا مطلوب الشيطان، بخلاف المتوجهين إلى ربهم بالعلم والعبادة»[1].

ومن أسباب انتشار تلك الوساوس: توقُّف الناس عند الإيمان المجمل، لا أعني المجمل في اعتقاده، بل المجمل في أدلته، أي إن أصولهم الإيمانية لا تكون مبنية على دلائل، بل تكون موروثة، أو يكونون حديثي عهدٍ بها. يقول ابن تيمية: «عامة الناس إذا أسلموا بعد كفر، أو وُلدوا على الإسلام، والتزموا شرائعه وكانوا من أهل الطاعة لله ورسوله، فهم مسلمون ومعهم **إيمانٌ مجمل، ولكن دخول حقيقة الإيمان إلى قلوبهم إنما تحصل شيئًا فشيئًا** إن أعطاهم الله ذلك، وإلا فكثير من الناس **لا يصِلون لا إلى اليقين** ولا إلى الجهاد ولو شُكِّكُوا لشكُّوا، ولو أُمروا بالجهاد لما جاهدوا، وليسوا كفارًا ولا منافقين، بل **ليس عندهم من علم القلب ومعرفته ويقينه ما يَدْرأ الريب**، ولا عندهم من قوة الحب لله ولرسوله ما يُقدِّمونه على الأهل والمال، وهؤلاء

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٨٢)، وانظر شرح الأصبهانية (ص: ٦٣٦-٦٣٧).

إن عُوفوا من المحنة وماتوا دخلوا الجنة، وإن ابتُلوا بمن يُورِد عليهم شبهات توجب رَيبهم، فإن لم يُنعم الله عليهم بما يزيل الريب وإلا صاروا مرتابين وانتقلوا إلى نوعٍ من النفاق»[1].

يُصوِّر ابن تيمية شدة هذا البلاء على النفس كما صوَّره الصحابة، فيقول: «الوساوس الفاسدة يلقيها الشيطان للعبد بغير اختياره ويؤذيه بها، حتى قد يتمنى الموت، أو حتى يختار أن يحترق ولا يجدها»[2].

وهذه حقيقة، بل قد صرَّح لي بعض من ابتُلوا بهذا بأكثر من ذلك قبل أن ينجيهم الله بفضله ورحمته.

وبسبب هذه الشدة المذكورة، كان ابن تيمية ينهى عن كل ما يمكن أن يُوقع فيها، فينهى ضعيف العلم عن الدخول في نقاشات تُذهب يقينه. يقول: «ينهون عن المجادلة والمناظرة، إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة، فيُخاف عليه أن يفسده ذلك المُضِل، كما ينهى الضعيف في المقاتلة أن يقاتل عِلجًا قويًّا من علوج الكفار، فإن ذلك يضرُّه ويضر المسلمين بلا منفعة»[3].

ولم يكتفِ ابن تيمية بنهي ضعاف العلم عن مناقشة أهل الضلال، بل وضع لهم حلًّا عامًّا صالحًا لحل جُل الشبهات السوفسطائية، وهو حل يعتمد على قاعدة أن كل ما خالف الحق فهو باطل بالتأكيد، لأن الحق لا يتعدد، فما ثبت بيقين أنه حق، فإن كل ما خالفه يكون باطلًا وإن لم ينكشف وجه بطلانه.

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٧١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١١٨).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٧٣).

يقول ابن تيمية: «كثير من هذه الشُّبَه السوفسطائية يعسُر على كثير من الناس -أو أكثرهم- حلُّها، وبيانُ وجه فسادها، وإنما يعتصمون في ردِّها بأن هذا قدحٌ فيما عُلم بالحس أو الضرورة فلا يستحق الجواب، فيكون جوابهم عنها أنها معارِضة للأمر المعلوم الذي لا ريب فيه، فيعلم أنها باطلة من حيث الجملة، وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل. ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبُت لأحد علمٌ بشيء من الأشياء؛ إذ لانهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية.

فهكذا تصديق خبر الله ورسوله، قد عُلم علمًا يقينيًّا أنه صدقٌ مطابق لمخبره، وعِلمُنا بثبوت جميع ما أخبر به أعظم من علمنا بكل فرد من علومنا الحسية والعقلية، وإن كنا جازمين بجنس ذلك؛ فإنَّ حِسَّنا وعقلنا قد يَعرِض له من الغلط ما يقدح في بعض إدراكاته كالشُبَه السوفسطائية. وأما خبر الله ورسوله فهو صدق، موافق لما الأمر عليه في نفسه، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلًا، ولا مخالفًا لما هو الأمر عليه في نفسه، ويُعلم من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئًا من أخباره وناقضه، فإنه باطل من جنس حجج السوفسطائية، وإن كان العالم بذلك قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره. وهذه حال المؤمنين للرسول، الذين علموا أنه رسول الله الصادق فيما يخبر به، يعلمون من حيث الجملة أن ما ناقض خبره فهو باطل، وأنه لا يجوز أن يعارض خبرَه دليلٌ صحيح: لا عقلي، ولا سمعي، وأن ما عارض أخباره من الأمور التى يحتج بها المعارضون ويسمونها عقليات، أو برهانيات، أو وجديات، أو ذوقيات، أو مخاطبات، أو مكاشفات، أو مشاهدات، أو نحو ذلك من الأمور الدهاشات، أو يسمون ذلك تحقيقًا،

أو توحيدًا، أو عرفانًا، أو حكمة حقيقية، أو فلسفة، أو معارف يقينية، ونحو ذلك من الأسماء التى يسميها بها أصحابها، فنحن نعلم علمًا يقينيًّا لا يحتمل النقيض أن تلك جهليات، وضلالات، وخيالات، وشبهات مكذوبات، وحجج سوفسطائية، وأوهام فاسدة»[1].

وكما وصف شدة وطأة الوساوس والشبهات، وصف لذة دفعها والعلم بما يبطلها، فقال: «وتارةً يكون بالعلم يدفع من الشُّبَه ما يعارض محبوبه، فقد يكون مُحَبُّه شيئًا، وقد عرف منه أمورًا عُورض فيها، فصار عنده ألم ومرض قلب لما عنده من الجهل بزوال تلك الشبه، **فإذا علم ما يزيلها وجد لذة عظيمة**»[2].

ومن أراد أن يُحصِّل تمام اليقين ولذة الثبات الإيماني، فليعلم ابتداءً أن التصديق درجات متفاوتة، يصيب الشخص منها بقدر إصابته من أسبابها. يقول ابن تيمية: «التصديق نفسه يتفاضل كُنْهُه؛ فليس ما أثنى عليه البرهان، بل تشهد له الأعيان، وأميط عنه كل أذى وحسبان، حتى بلغ أعلى الدرجات درجات الإيقان، كتصديقٍ زعزعته الشبهات، وصدفته الشهوات، ولعب به التقليد، ويضعُف لشُبَه المعاند العنيد، وهذا أمر يجده من نفسه كل منصف رشيد»[3].

ويقول في أسباب اليقين: «اليقين له أسباب، وللظن الغالب أسباب، والتكذيب بما لم يعلم أنه كذب = كالتصديق بما لا يعلم أنه صدق، والنفي بلا علم بالنفي = كالإثبات بلا علم بالإثبات، وكلٌّ من هذين قول بلا علم»[4].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٥٤-٢٥٦).
(٢) الصفدية (٢/ ٢٦٩).
(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٤٨٠).
(٤) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (ص: ٥٢).

وقال عن الأعراب الذين أسلموا ولم يؤمنوا ولم يُحصِّلوا اليقين: «لكن هؤلاء يُخشى عليهم الكفر والنفاق، ولهذا ارتدَّ بعضهم، لأنهم لم يخالط الإيمانُ بشاشةَ قلوبهم»[1].

ويمكننا تلخيص أسباب اليقين وطرق تحصيله عند ابن تيمية كالآتي:

(١) العلم بأصول الدين ومبادئه وأجوبة الأسئلة الكبرى.

يقول ابن تيمية: «معرفة أصول الأشياء ومبادئها ومعرفة الدين وأصله وأصل ما تولَّد فيه من أعظم العلوم نفعًا؛ إذ المرء ما لم يُحِط علمًا بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها يبقى في قلبه حَسَكة»[2].

ويُصوِّر الأمر في موضع آخر بأن النفس إن لم تمتلئ بالعلم امتلأت بالباطل، فينبغي السعي في أسباب هذا العلم. يقول: «يكون سبب التكذيب: عدم معرفة الحق والإقرار به. وسبب عدم هذا العلم والقول: عدم أسبابه من النظر التام والاستماع التام لآيات الحق وأعلامه. وسبب عدم النظر والاستماع: إما عدم المقتضي فيكون عدمًا محضًا، وإما وجود مانعٍ من الكبر أو الحسد في النفس ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]، وهو تصوُّرٌ باطل، وسببه عدم غنى النفس بالحق فتعتاض عنه بالخيال الباطل»[3].

فالعلم يوجب التصديق واليقين، بل اليقين الحاصل بالعلم نفسه يكون بحسب العلم، فكلما ازداد الإنسان علمًا اشتد يقينه، حتى إن المتعلم إذا زاد علمه قد يتجه بنفسه إلى مهاجمة الشبهات من قبل أن تَعرِض له، وبهذا يشتد

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٤٧).
(٢) مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٦٨).
(٣) مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٣).

يقينه أكثر من العالم بالأدلة دون الشبهات. يقول ابن تيمية: «ولا يستريب عاقل أن العلم بكثرة الأدلة وقوتها، وبفساد الشُّبَه المعارضة لذلك، وبيان بطلان حجة المحتج عليها، ليس كالعلم الذي هو الحاصل عن دليل واحد من غير أن يعلم الشُّبَه المعارضة له؛ فإن الشيء كلما قويت أسبابه وتعددت، وانقطعت موانعه واضمحلَّت، كان أوجب لكماله وقوته وتمامه»[1].

والعكس بالعكس، فالجهل مَجلبة للشك، والقلب الخالي من العلم أرض خصبة للشبهات. يقول ابن تيمية: «وكثير من الناس قد يكون شاكًّا، لعدم طلبه العلم، وإعراضه عنه. فالمكذِّب متكلم بلا علم قطعًا، والشاكُّ مُعرِضٌ عن طلب العلم مُقصِّرٌ مُفرِّط. ولو طلب العلم تبيَّن له الحق إذا كان متمكنًا من معرفة أدلة الحق»[2].

(٢) **العمل الصالح**؛ إذ اليقين في أصله نعمة من الله، والوسواس ابتلاء منه وسببه كيد الشيطان، والعمل الصالح من أدل الأمور على الصبر والمجاهدة، بل هو أدلُّها على الإطلاق، لأنه لا يثقُل على المبتلى بالوسواس شيء كما تثقل الأعمال الصالحة!

يقول ابن تيمية: «واليقين قد يكون بالعمل والطمأنينة كما يكون بالعلم، والرَّيب المنافي لليقين يكون ريبًا في العلم وريبًا في طمأنينة القلب»[3].

(٣) **تدبُّر القرآن**؛ ففي كتاب الله من الأدلة على المسائل الكبرى ما يشفي العقل ويروي القلب.

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٦٦).
(٢) النبوات (ص: ٨٨٩).
(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٢٩).

يقول ابن تيمية: «عامة المطالب الإلهية قد دل القرآن عليها بالأدلة العقلية والبراهين اليقينية»[1]. ويقول: «والقرآن شفاءٌ لما في الصدور ومن في قلبه أمراض الشبهات والشهوات؛ ففيه من البينات ما يزيل الحق من الباطل، فيزيل أمراض الشبهة المفسدة للعلم والتصور والإدراك بحيث يرى الأشياء على ما هي عليه، وفيه من الحكمة والموعظة الحسنة بالترغيب والترهيب والقصص التي فيها عبرة ما يوجب صلاح القلب، فيَرغب القلب فيما ينفعه، ويَرغب عما يضره، فيبقى القلب محبًّا للرشاد مبغضًا للغَيِّ بعد أن كان مريدًا للغَيِّ مبغضًا للرشاد. فالقرآن مزيل للأمراض الموجبة للإرادات الفاسدة حتى يصلح القلب فتصلح إرادته ويعود إلى فطرته التي فُطر عليها كما يعود البدن إلى الحال الطبيعي، ويغتذي القلب من الإيمان والقرآن بما يُزكِّيه ويؤيده كما يغتذي البدن بما يُنمِّيه ويُقوِّمه، فإن زكاة القلب مثل نماء البدن»[2].

(٤) تدبُّر الآيات التي يُحدِثها الله في الأنفس والآفاق التي تُبيِّن أنه الحق.

والمقصود بالآيات دلالاته وبراهينه،[3] فقد جعل الله آياتٍ كثيرةً تدل عليه وعلى صفاته المقتضية لعامة المطالب الإلهية في أنفسنا وفي الكون من حولنا.

وقد جمع ابن تيمية الأسباب الثلاثة الأخيرة في موضع واحد فقال: «وأما كيف يحصل اليقين فبثلاثة أشياء، أحدها: تدبُّر القرآن. والثاني: تدبُّر الآيات التي يُحدِثها الله في الأنفس والآفاق التي تبين أنه حق. والثالث: العمل بموجب العلم»[4].

(١) الصفدية (١/ ٢٩٥).
(٢) مجموع الفتاوى (١٠/ ٩٥).
(٣) مجموع الفتاوى (١٤/ ١٨٨).
(٤) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٠).

(٥) التعامل المنهجي الصحيح مع العقليات والشرعيات. فإذا أثبتَّ قضية يقينية، فقلتَ: هذا رسول الله حقًّا وصدقًا، فلا يصحُّ حينئذٍ التأثر بالفرعيات أو التشغيبات الصغيرة على اليقين الأول العام.

يقول ابن تيمية: «القضية اليقينية ما عُلم أنها حق علمًا يقينيًّا، فإذا عُلم بدليل قطعي أن المعصوم لا يقول إلا حقًّا، وعُلم بالضرورة أنه قضى بهذه القضية الكلية كما قضى بـ«أن الله بكل شيء عليم» و«أن الله خالق كل شيء» و«أنه لا نبي بعده»، ونحو ذلك من القضايا الخبرية التي عُلم بالضرورة أن المعصوم أخبر بها عامة كلية، كان هذا من أحسن الطرق في حصول اليقين»[١].

فما دام البرهان قد قام على قضية ما، فيجب التصديق بكل ما اندرج تحتها، وإن لم يقم دليل خاص عل كل فرد من الأفراد المندرجة تحتها. وقريبٌ من ذلك قول ابن تيمية: «الرسول خبره يوجب التصديق، وليس هو ملزمًا لأن يقوم برهان خاص على كل ما يخبر به. فإذا كان تصوُّرها ممكنًا بلا برهان، وخبره وحده كافٍ في التصديق»[٢]، فـ«إذا عُلم أنه نبي كيف ما كان، لزم أن يكون ما أخبر به عن الله حقًّا، وإذا كان رسول الله، وجبت طاعته في كل ما يأمر»[٣].

***

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٢٩٠).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٨٦)، وانظر: (٤/ ٢٠٦).
(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٠٦).

قواعد تيمية في الاستدلال المعرفي

- **«دليل واحد صحيح المقدمات سليم عن المعارضة، خير من عشرين دليلًا مقدماتها ضعيفة، بل باطلة»**[1].

الدليل هو ما يستلزم المدلول، أو هو ما يستلزم الحكمَ المدلولَ عليه،[2] فالحكم المعرفي اليقيني الصحيح لا يستلزم تعدُّد الأدلة وتكاثرها، فيكفي الدليل الواحد المستلزم هذا الحكم في تحصيل اليقين بصدق الحكم اللازم.

- **«الاعتراض الفاسد لا يفسد الدليل»**[3].

ذكرنا في القاعدة السابقة أن الدليل الذي يستلزم مدلوله يجب أن يكون سليمًا عن المعارضة، ومعنى المعارضة هنا ليس مجرد انتفاء الاعتراض والشبهة، بل انتفاء الاعتراض الصحيح، لأن كل أحد يمكنه الاعتراض على أعلى الحقائق يقينًا، وقد بلغ بعض الناس أن شك في وجود العالم، وقد يعترض آخر على وجود نفسه! فالاعتراضات الفاسدة لا تُفسد الدليل ولو بلغت ألوفًا.

- **«ما عُلم أنه حق، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يُعلم أنه حق»**[4].

إذا علمتَ أن الأمر حقٌّ لا شك فيه بوجه من الوجوه، وواجهك اعتراض لا تعلم وجه فساده، فما عُلم أنه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم

(١) منهاج السنة النبوية (٨/ ٤٢١).
(٢) النبوات (ص: ٦٠٥)، مجموع الفتاوى (٩/ ١٧٩).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٢٧).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٥٥).

يُعلم أنه حق. وذلك لما ذكرنا سابقًا من أن الحق لا يتناقض ولا يتعدد، فما كان حقًّا فنقيضه باطل.

ووجه الاختلاف بين هذه القاعدة والقاعدة السابقة، أن السابقة فيما يُعلم فساده، أما هذه القاعدة ففيما لم يُعلم وجه فساده من الاعتراضات.

- **«يمتنع تعارض الأدلة اليقينية، سواء كانت كلها عقلية، أو كلها سمعية، أو بعضها سمعي وبعضها عقلي»**[1].

لا يمكن تعارض الأدلة اليقينة، وقد ذكرت من قبل أن الحق لا يتناقض ولا يتعارض، وهذا عامٌّ في أجناس الأدلة، فالأدلة المستلزمة لمدلولها -سواء كانت عقلية أو سمعية- لا تتعارض البتة. فما عُلم يقينًا، فإن ما يعارضه لا يتعدَّى أن يكون من الظن والشك.

- **«ليس لأحد أن يدفع ما عُلم يقينًا بالظن، سواء كان ناظرًا أو مناظرًا. بل إن تبيَّن له وجه فساد الشبهة وبيَّنه لغيره، كان ذلك زيادة علم ومعرفة وتأييد للحق في النظر والمناظرة، وإن لم يتبين ذلك لم يكن له أن يدفع اليقين بالشك»**[2].

ما عُلم يقينًا بالدليل الصحيح لا يعارَض بأمرٍ مشكوك فيه لا يجاوز مرتبة الظن، فالشك يقطعه اليقين لا العكس، والعلم بفساد المظنون من جهةٍ غير مناقضته الحق = زيادة علم، إن وجدت فهي خير، وإلا فلا يؤثر عدم وجودها فيما عُلم باليقين، لأن مجرَّد مناقضة المظنون للحق يقضي بفساده.

(١) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٣٠).
(٢) منهاج السنة النبوية (٨/ ٢٦٥-٢٦٦).

- **«كل ما أوجب الشك والريب ليس بدليل صحيح، وإنما الدليل ما أفاد العلم واليقين»**[1].

الاعتراضات الفاسدة تؤدي غالبًا إلى الشك، لأن الإنسان يشعر بفسادٍ لا يستطيع كشفه، فيبقى في حيرة وشك من أمره. وليست هذه هي صفة الدليل الصحيح، فالدليل هو ما أوجب اليقين.

- **«كل حجة تقتضي خلاف المشهود، فهي من جنس حجج السفسطة»**[2].

بعض الاعتراضات لا يُنظر فيها، ومجرد تصورها يوجب تفنيدها، كما يزعم أحدٌ أن الشمس لا تطلع في النهار لأنه لا يراها وهو في بيته، فهذه حجة خلاف المشهود المحسوس، وهي من جنس حجج السفسطة.

- **«القدح في دليل المنازع إن صح، لا يوجب العلم بانتفاء قوله، إن لم يقم على النفي دليل»**[3].

إذا كان للمدلول عليه عشرة أدلة مختلفة المقدمات، وكانت نتيجتها واحدة، فهل يلزم من إبطال دليل من العشرة بطلان النتيجة؟! بالتأكيد لا، لأنه قد بقي تسعة أدلة أخرى صحيحة تستلزم النتيجة. فالأمر يشبه أن تكون عشر طرق توصل إلى مكان معين، وقد انسدت طريق منها، فلا يمنع ذلك من الوصول إلى المكان.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٥٧).
(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٢٤٢).
(٣) التسعينية (ص: ٩٠٩).

- **«لا ريب أن النافي عليه الدليل إذا لم يكن نفيه بديهيًّا.. وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم»**[1].

«البينة على من ادَّعى» قاعدة ليست مطلقة في حال الإثبات أو الإيجاب فقط، فالنفي أو السلب قد يكون هو الدعوى، ويكون القائل به هو الذي تلزمه البينة.

ومثال ذلك: إذا سمع اثنان طَرْق الباب، فاختلفا هل له طارقٌ أم لا؟ فعلى من تكون البينة؟ لا شك أنها تكون على النافي، لأن مجرَّد الطَّرْق بينة للموجِب القائل بوجود الطارق، أما النافي فهو مُنكر البينة الذي يحتاج إلى بينة إنكاره.

- **«عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الدليل ليس علمًا بعدم المدلول عليه؛ فإنَّ عدم ما يدل على الشيء المعين لا يقتضي انتفاؤه»**[2].

الإنسان لم يُحِط علمًا بكل شيء، فعلمه قاصر محدود، وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ عدم علمه بشيء ما، لا يلزم منه علمه بعدم هذا الشيء وانتفائه، وعدم علمه بأدلة شيء، لا يلزم منه علمه بانعدام المدلول عليه بتلك الأدلة. وهذا متعلق بما سبق من أن النافي يلزمه الدليل على نفيه أيضًا.

- **«كل مقدمة ضرورية، لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يقدح فيها، والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك»**[3].

لا يمكننا حصر أعيان الشبهات، لأنه «كلما طال الزمان أورد المتأخرون

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٩).
(٢) الصفدية (١/ ١٨٠).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٤٣).

أسولة [أسئلة] سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون»[1]، ربما يمكننا حصرها تحت أصول كلية، ولكن حصرها بأعيانها غير ممكن.

يقول ابن تيمية: «إذا قال القائل: لا تثبت هذه المقدمة حتى يُنفى المعارض المبطل لها، ونفي ذلك لا يكون إلا بثبوتها، كان قوله ممنوعًا غير مقبول باتفاق العقلاء على نظائر ذلك؛ فإنَّ كل مقدمة ضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يقدح فيها، والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك، بل هم يقولون: إن القضايا اليقينية -سواء كانت ضرورية أو نظرية- لا يتوقف العلم بموجبها على نفي المعارض، ولو توقف على ذلك لم يعلم أحد شيئًا، لأن ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له، فكيف يُحتاج في العلوم الضرورية إلى نفي المعارض؟»[2].

ويقول: «المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهَّال من الاحتمالات وينفيه، فإن هذا لا نهاية له، وإنما عليه أن ينفي من الاحتمالات ما ينقدح، ولا ريب أن انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال، ولعل هذا هو السبب في أن بعض الناس يذكر في الأدلة من الاحتمالات التي ينفيها ما لا يحتاج غيره إلى ذلك، ولكن هذا لاضابط له، كما أن الأسولة والمعارضات الفاسدة التى يمكن أن يوردها بعض الناس على الأدلة لا نهاية لها، فإن هذا من باب الخواطر الفاسدة، وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالى، لكن إذا وقع مثل ذلك لناظر أو مناظر، فإن الله يُيسِّر من الهدى ما يبين له فساد ذلك، فإن هدايته لخلقه وإرشاده لهم هو بحسب حاجتهم إلى ذلك، وبحسب قبولهم الهدى وطلبهم له قصدًا وعملًا»[3].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٨٧).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٤٢-٣٤٣).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٦٢)، وانظر: (٨/ ٨٩-٩٠).

- **«مقابلة الدعوى بالدعوى لا تُجدي ولا تُفيد، بل هو باب لا يَنسدُّ»**[1].

لو قال قائل إنَّ حكمًا معينًا صحيح، فاعترض آخر فقال إنه غير صحيح، فهذه دعاوى متقابلة، وكل طرف يدَّعي حكمًا يناقض الحكم الآخر، وهذا لا محل له في المناظرات وتقرير الحق.

ولهذا يجب التفريق بين الدعاوى والمدلولات التي لها أدلة، فمن قابل دليلًا ومدلوله بمجرد الدعوى فكأنه لم يقل شيئًا.

يقول ابن تيمية: «مقابلة الدعوى بالدعوى لا تُجدي ولا تُفيد، بل هو باب لا يَنسدُّ. فإن قال الخصم: لما عارضني بدعوى عارضته بمثلها، ومهما عارضني بدعوى عارضته بمثله، حتى أعارضه بدعوى لا يقدر على أن يعارضني بمثلها. قيل له: بل يقدر أن يعارضك بمثلها، فإن المعارضة بالدعاوى باب لا ينسدُّ، إلا أن يُغلق. وليس أحد من العقلاء مؤمنهم وكافرهم يحتاج أن يعارض الدعوى بالدعوى على سبيل المُحاجَّة والمناظرة، ثم إن كان هو المبتدئ بالمعارضة فيكفيك أن تقابله بدعوى مقابلة تزالان هكذا إلى أن تقوم القيامة أو أن يعجز أحدكما عن أن يُتم كلامه، فإذا قال لك: هذا مُعارَضٌ بمثله، قل له: وهذا مُعارَضٌ بمثله»[2].

***

(١) تنبيه الرجل العاقل (١/ ١٨٦).
(٢) تنبيه الرجل العاقل (١/ ١٨٦).

الخالق عند ابن تيمية

مدخل

بعد أن انتهينا من تقرير أصول ابن تيمية في باب المعرفة، التي يُحتاج إليها في مجادلة الطائفة الأبعد عن الإيمان، وهم السُّوفِسْطائية على اختلاف اعتقاداتهم، نأتي إلى ما يُحتاج إليه في مجادلة من بعدهم، وهم الملحدون، وهؤلاء يجادلون في القضايا المتعلقة بالخالق ﷻ، ابتداءً من إثبات وجوده، وانتهاءً إلى تقرير كماله.

واعلم أن جحود الصانع شذوذٌ يطرأ على بعض الناس، فـ«لم يكن دينًا غالبًا على أمة من الأمم قط.. وإنما كان يجحد الصانعَ بعضُ الناس»[1].

والتراث التيمي زاخرٌ بأدلة قاهرة على إثبات وجود الخالق، وذلك لكثرة الأدلة على وجوده ﷻ، و«كلما كان الناس أحوجَ إلى معرفة الشيء، فإن الله يُوسِّع عليهم دلائل معرفته، كدلائل معرفة نفسه، ودلائل نبوة رسوله، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه، وغير ذلك، فإنها دلائل كثيرة قطعية»[2].

يقول ابن تيمية: «دلائل الربوبية وآياتها أعظم وأكثر من كل دليلٍ على كل مدلول، ولكل قومٍ بل ولكل إنسانٍ من الدلائل المعيَّنة التي يُريه الله إياها في نفسه وفي الآفاق ما لا يعرف أعيانَها قومٌ آخرون»[3].

ولم يترك ابن تيمية في مجادلة الملاحدة مَنْفَذَ نظرٍ أو اشتباه ينفُذ منه شكٌّ، بل قطع الشك باليقين، وقطع دابِر الملحدين، كما قال: «كل من لم يناظر أهل

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٣١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٢٩)، الرد على المنطقيين (ص: ٢٩٩).
(٣) الجواب الصحيح (٤/ ٤٩٠).

الإلحاد والبدع مناظرةً تقطع دابرهم، لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفَّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطُمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين. وقد أوجب الله على المؤمنين الإيمانَ بالرسول والجهادَ معه، ومن الإيمان به تصديقُه في كل ما أخبر به، ومن الجهاد معه دفعُ كلِّ مَن عارض ما جاء به وألحد في أسماء الله وآياته»[1].

ولعلَّ من أهم ما يُميِّز الأدلة التي اعتمد عليها ابن تيمية: الوضوح الشديد، والمباشرة في الدلالة على وجود الخالق، ولهذا يدركها العامة كإدراك العالم المدقِّق.

وسبب تميُّز هذه الأدلة: اعتمادُه على النور التام الذي لا ظلمة فيه، والحُجَّةِ القاهرة التي تنقطع معها كل شبهة، فاعتماده إنما كان على الأدلة الواردة في الكتاب والسنة.

وقد نفى ابن تيمية ابتداءً ظنَّ بعض الناس أن دلالة القرآن والسنة على أصول الدين إنما هي بمجرد الخبر، فقال: «دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلَّا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية، صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزابًا»[2]. وقال: «وليس تعليم الأنبياء مقصورًا على مجرد الخبر كما يظنه كثير من النُّظَّار، بل هم بيَّنوا من البراهين العقلية التي بها

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٦٤-١٦٥).
(٢) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ١٧٨-١٧٩).

تُعلَم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء ألبتة»[1].

ثم قرر قوة هذه الأدلة بعد نفيه أن تكون دلالتها بمجرد الخبر، فقال: «أصول الدين الذي بعث الله به رسوله محمدًا ﷺ قد بيَّنها في القرآن أحسن بيان، وبيَّن دلائل الربوبية والوحدانية، ودلائل أسماء الرب وصفاته، وبيَّن دلائل نبوة أنبيائه، وبيَّن المَعاد، بيَّن إمكانه وقدرته عليه في غير موضع، وبيَّن وقوعه بالأدلة السمعية والعقلية، فكان في بيان الله أصول الدين الحق، وهو دين الله، وهى أصول ثابتة صحيحة معلومة. فتضمَّن بيان العلم النافع والعمل الصالح: الهدى، ودين الحق.

وأهل البدع الذين ابتدعوا أصول دينٍ يخالف ذلك، ليس فيما ابتدعوه لا هدى ولا دين حق، فابتدعوا ما زعموا أنه أدلة وبراهين على إثبات الصانع وصدقِ الرسول وإمكانِ المَعاد أو وقوعه، وفيما ابتدعوه ما خالفوا به الشرع. وكل ما خالفوه من الشرع، فقد خالفوا فيه العقل أيضًا؛ فإن الذي بعث الله به محمدًا وغيرَه من الأنبياء هو حقٌّ وصدقٌ، وتدل عليه الأدلة العقلية، فهو ثابت بالسمع وبالعقل»[2].

وهذه الطرق الشرعية هي طريقة السلف، و«لا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعًا تامًّا عقليًّا لا حيلة لهم فيه إلا على طريقة السلف»[3].

وقد اعتمد ابن تيمية في إثبات وجود الخالق على أدلة كثيرة، كثُر استخدامه لبعضها دون بعض، وقال إن «إثبات الصانع له طُرق كثيرة لا يمكن ضبط

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣٦٩).
(٢) النبوات (ص: ٦١٣)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٣٠).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٥).

تفاصيلها وإن أمكن ضبط جُمَلِها»[1]، و«الجزم بوجود الرب تعالى يكفي في الإيمان، بأي طريقٍ من الطرق حصل ذلك»[2].

وسنحاول -إن شاء الله- أن نذكر في هذا المبحث الأدلة التي اعتمد عليها ابن تيمية في الدلالة على وجود الخالق ﷻ.

***

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٤٨).

الإلحاد.. والدليل!

يظن الملاحدة ومن نهج نهجهم، أن ليس عليهم سوى انتظار الدليل -الذي زعموا أنهم لم يجدوه- على وجود الخالق ﷻ، فيجعلون دعواهم أنهم لم يجدوه مُبرِّرًا لاعتقادهم السلب والنفي!

وقد قعَّد ابن تيمية ﷺ في غير موضع قاعدةً تُعكِّر على هؤلاء صفوَ قعودهم عن البحث، فقال: «النافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل»[1]، وهذا لوجود «فرق بين عدم العلم والعلم بالعدم، وبين عدم الدليل والدليل على العدم»[2]. وقال: «لا ريب أن النافي عليه الدليل إذا لم يكن نفيه بديهيًّا.. وأما السلب بلا علم فهو قولٌ بلا علم»[3]، ولا شك أنَّ سلبهم ونفيهم وجود فاعلٍ للمفعولات وخالقٍ للمخلوقات هو قولٌ بلا علم!

وقد استعمل ابن تيمية هذه الحجة فيما هو أخفى من مسألة وجود الله ﷻ، فقال في سياق رده على منكري وجود الجن: «عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علمًا منهم بعدم ذلك ولا بعدم علم غيرهم به، بل هم كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]. والتكذيب بالجن هو من هذا الباب، وإلا فليس عند المتطبب والمتفلسف دليل عقلي ينفي وجودهم، لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم، وهذا إنما يفيد عدم العلم، لا

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥١٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٤٥٠).
(٣) الرد على المنطقيين (ص: ٤٩).

العلم بالعدم، وقد اعترف بهذا حُذَّاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره»[1].

وكذلك الأمر في مسألة وجود الله ﷻ، فليس عند نفاة وجوده ﷻ دليل على ذلك، بل محالٌ أن يكون عندهم، وإذا لم يكونوا يحيطون علمًا بما في الوجود وما يمكن أن يوجد، فكيف ينفون ما لا يعلمون؟! فالمعدوم هو علمهم بما هو موجود، ولا يلزم من عدم علمهم العلمُ بالعدم، ولا من عدم وجدانهم عدمُ الوجود.

***

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١٤١).

الفطرة ووجود الخالق

«الفطري (صفة مشتقة من الفطرة) تستلزم الاستعداد الطبيعي الذي خلق الله الإنسان بناءً عليه، مع التوق إلى محبته والتعرُّف عليه، حتى وإن كانت الفطرة فاسدة ومنحرفة. بالإضافة إلى الميل الروحي تجاه الله، تُوفِّر الفطرة أيضًا الأساس لجميع القيم والمفاهيم الأخرى في العقل البشري، بما في ذلك الرحمة والعدل والصدق، وكذلك المفاهيم الميتافيزيقية والمنطقية مثل التغيُّر والزمنية والسببية. المعرفة الفطرية للأحكام الأخلاقية المتعلِّقة بتفاصيل مُعيَّنة في العالم تسبق فعليًّا التجريدات الكونية حول المقولات»[1].

فقد خلق الله الإنسان على هيئة فيها العلم بباريها، والأسباب الموصلة إلى العلم به، وكيفيةٌ لا تصلح إلا مع الإقرار به والخضوع له، وهذا أمرٌ لا يُستدَل عليه بأمور نظرية، وإنما يستكشف، لأنه أمرٌ واقع، يعلمه كل إنسان من نفسه حقيقة متحققة. فبعيدًا عن الصخب والتناحر المنطقي للأدلة، وفي لحظات السكينة، يعلو صوت الفطرة، لأن «فِطَر الخلائق كلها مجبولة على الاعتراف بوجود الصانع وتعظيمه»[2].

قال ابن القيم رحمه الله: «سمعت شيخ الإسلام تقيَّ الدين ابن تيمية (قدَّس الله روحه) يقول: كيف يُطلَب الدليل على من هو دليل على كل شيء؟! وكان كثيرًا ما يتمثَّل بهذا البيت:

---

(١) الإلحاد والشك الراديكالي (ص: ٢٨-٢٩).

(٢) الصارم المسلول على شاتم الرسول (ص: ١٠٢٥)، وانظر: منهاج السنة (٢/ ٢٧٠-٢٧٢)، بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٦٤).

وليس يَصِحُّ في الأذهانِ شيءٌ ** إذا احتاجَ النهارُ إلى دليلِ»[1].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: «الله لم يأمُر بأمرٍ إلا وقد خلق سببه ومقتضيه في جِبلَّة العبد، وجعله محتاجًا إليه وفيه صلاحه وكماله. فإنه أمَرَ بالإيمان به، وكل مولود يُولَد على الفطرة، فالقلوب فيها أقوى الأسباب لمعرفة باريها والإقرار به، وأمَرَ بالعلم والصدق والعدل وصلة الأرحام وأداء الأمانة وغير ذلك من الأمور التي في القلوب معرفتها ومحبتها»[2].

فالمولود وُلد على هذه الصفة، صفة بذاتها تعرف ربها، لا تحتاج إلى أمر خارج عنها، وإن كان الإنسان قد يستعمل ما هو خارج عنها في إثبات ما فيها، فيكون ذلك نورًا على نور وزيادةَ يقين.

«فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى، والاعتراف بوجود موجودٍ واجب الوجود قديم أزلي، كما أنه مركوز في الفطرة مستقرٌّ في القلوب، فبراهينه وأدلته متعددة جدًّا»[3]، و«وَفقًا لنظرية المعرفة القرآنية التي بناها ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، فإن إيمان الشخص بالله له ما يبرره ويؤسسه بشكل هادف دون الحاجة إلى جدال استنباطي/ قياسي منطقي. وعوضًا عن ذلك، يتم تبريرها على أنها النظرة الوحيدة ذات المعنى التي تظهر بشكل طبيعي من فطرة الشخص (التصرف الفطري)، تمامًا مثل الإيمان بوجود الخير والشر والسببية والأعداد والحقيقة والوجود نفسه وما إلى ذلك. إن إنكار الركيزة الأساسية في فطرة المرء يترك الشخص بدون نظام متماسك لتفسير الوجود بطريقةٍ ذات

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٣٣).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٢١).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٢).

مغزى، وإذا تم دفع معتقداته إلى نهايتها المنطقية، فإن معتقدات المرء تذوب في شكٍّ لا نهاية له، كما هو الحال في السفسطة»[1].

ولهذا قال ابن تيمية: «لو لم تكن الحوادث، لكان الله يُعرَف دون هذه الحوادث؛ فإن معرفته حاصلة بالفطرة والضرورة، ونفس وجود الإنسان مستلزمٌ لوجود الرب، فكان الصانع يُعلم من غير هذه الطريق، فلهذا يُعاب الشاكُّ. ويمكن أنهم لم يقصدوا عيبه على هذا التقدير، بل على هذا التقدير: كان الشك موجودًا في الناس إذ لا دليل على وجوده، فكانت هذه الآيات مُزيلةً للشك ومُوجبةً لليقين»[2].

وكذلك ولد المولود على صفة يصلح معها قلبه وداخله الروحي. يقول ابن تيمية: «وصلاح القلب في أن يحصل له وبه المقصود الذي خُلق له من معرفة الله ومحبته وتعظيمه، وفسادُه في ضد ذلك. فلا صلاح للقلوب بدون ذلك قط. والقلب له قوَّتان: العلم والقصد، كما أن للبدن الحس والحركة الإرادية، فكما أنه متى خرجت قوى الحس والحركة عن الحال الفطري الطبيعي فسدت، فإذا خرج القلب عن الحال الفطرية التي يولد عليها كلُّ مولود، وهي أن يكون مقرًّا لربه مُريدًا له فيكون هو منتهى قصده وإرادته»[3].

فـ«الله سبحانه فطر عباده على شيئين: إقرار قلوبهم به علمًا، وعلى محبته والخضوع له عملًا وعبادةً واستعانة، فهم مفطورون على العلم به والعمل له»[4]، و«الفطرة تتضمن الإقرار بالله، والإنابة إليه»[5].

(١) الإلحاد والشك الراديكالي (ص: ٩-١٠).
(٢) جامع الرسائل (١/ ١٤٠-١٤١).
(٣) مجموع الفتاوى (١٨/ ١٦٣-١٦٤).
(٤) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٨٥).
(٥) مجموع الفتاوى (٢/ ٦).

وقد يشتبه الأمر على بعض الناس، فيقول: كيف يُنكر ذلك الملحدون ومن تبعهم، مع كونه مغروزًا في نفوسهم؟!

وهذا سؤال من يظن أن الفطرة أمرٌ يجبر الشخص على تصرُّفات معينة، وهذا غير صحيح، فالفطرة إنما هي علمٌ وتهيئة لعلم معين، يُفترض أن تنبني عليه تصرفات معينة، لكن قد تفسد فطرة الشخص أو يفسدها هو بنفسه!

يقول ابن تيمية: «لكن كون الخلق مفطورين على الإقرار بالخالق، أمرٌ دلَّ عليه الكتاب والسنة، وهو معروف بدلائل العقول، كما قد بُسط في مواضع وبُيِّن أن الإقرار بالخالق فطري ضروري في جِبلَّات الناس. **لكن من الناس من فسدت فطرته فاحتاج إلى دواء، بمنزلة السفسطة التي تَعرِض لكثير من الناس في كثير من المعارف الضرورية**، كما قد بُسط في غير هذا الموضع. وهؤلاء يحتاجون إلى النظر، وهذا الذي عليه جمهور الناس: أن أصل المعرفة قد يقع ضروريًّا فطريًّا، وقد تحتاج فيه إلى النظر والاستدلال»[1].

ويذكر ابن تيمية أن كل مولود يولد على الفطرة، ثم يُبيِّن الأسباب التي تحجب هذه الفطرة، فيقول: «فإن كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يُهَوِّدانه أو يُنَصِّرانه أو يُمَجِّسانه، كما تُنتَجُ البهيمةُ بهيمةً جمعاء لا تحس فيها من جدعاء: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]. وإنما يَحُول بينه وبين الحق في غالب الحال، شُغله بغيره من فتن الدنيا ومطالب الجسد وشهوات النفس، فهو في هذه الحال كالعين الناظرة إلى وجه الأرض، لا يمكنها أن ترى مع ذلك الهلال، أو هو يميل إليه فيصده عن اتباع الحق، فيكون كالعين التي فيها قذى، لا يمكنها رؤية الأشياء.

(١) جامع الرسائل (١/ ١٤).

ثم الهوى قد يَعرِض له قبل معرفة الحق، فيصده عن النظر فيه، فلا يتبين له الحق كما قيل: «حُبُّكَ الشيءَ يُعمِي ويُصِمُّ»، فيبقى في ظلمة الأفكار. وكثيرًا ما يكون ذلك كبرًا يمنعه عن أن يطلب الحق: ﴿فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٢٢]. وقد يَعرِض الهوى بعد أن عرف الحق فيجحده ويُعرض عنه، كما قال سبحانه فيهم: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٦]»[(١)].

وذكر سببًا آخر لذلك، هو «أن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه؛ فإنَّ قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجود الشيء في الإنسان وغيرِه غيرُ علم الإنسان به»[(٢)].

وهذا واقعيٌّ جدًّا، فكثيرٌ من المتشككين والموسوسين لم تَعرِض له شبهة في العلوم الفطرية، وإنما يضطرب ويخاف لعدم يقينه بها.

ويقول ابن تيمية: «النفس.. خُلقت بفطرتها تقتضي معرفة الله ومحبته، وقد هُدِيَت إلى علوم وأعمال تعينها على ذلك، وهذا كله من فضل الله وإحسانه، لكن النفس المذنبة لمَّا لم يحصل لها من يُكمِّلها، بل حصل لها من زيَّن لها السيئات من شياطين الإنس والجن، مالت إلى ذلك وفعلت السيئات، فكان فعلُها للسيئات»[(٣)]، فـ«أصل الفطرة التي فُطر الناس عليها -إذا سلمت من الفساد- إذا رأت الحق اتبعته وأحبته»[(٤)].

(١) الفتاوى الكبرى (٥/ ٥٣).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٤٠-٣٤١).
(٣) مجموع الفتاوى (١٤/ ٣١٦).
(٤) مجموع الفتاوى (١٥/ ٢٤١).

فابن تيمية يُثبت أن الفطرة بنفسها تقتضي اليقين بوجود الرب، وهذا عامٌّ في كل أحد، لكن من الناس من فسدت فطرته بسبب شبهة أو غير ذلك، فاحتاج إلى النظر والاستدلال على ما في فطرته، وهذا النظر والاستدلال إنما يردُّ صاحبه إلى الفطرة، فليس مؤسسًا لها، فمن مرضت فطرته عالجها بالنظر والاستدلال.[1]

ولهذا فإن الفطرة مُلزِمة بوجود الرب، كما قال ابن تيمية: «ويُلزَمون بوجود الرب الخالق المعلوم بالفطرة الخلقية والضرورة العقلية والقواطع العقلية واتفاق الأمم وغير ذلك»[2].

فمن فسدت فطرته وفسد ما فيها من العلم بوجود الرب، نُوقِشَ بقصد إزالة الفساد الذي أصاب فطرته. يقول ابن تيمية: «الذين أوجبوا النظر وقالوا: لا يحصل العلم إلا به مطلقًا، أخطئوا. والذين قالوا: لا حاجة إليه بحال، بل المعرفة دائمًا ضرورية لكل أحد في كل حال، أخطئوا. بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفِطَر السليمة، فكثيرٌ من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال»[3].

***

(١) الصفدية (٢/ ٢٣١-٢٣٢).
(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠١).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٣-٣٠٤).

آية الافتقار الذاتي وحدوث الحوادث على وجود الله

من أعظم الأدلة التي استدل بها ابن تيمية على وجود الخالق ﷻ: دلالة الافتقار الذاتي للأشياء، ودلالة الحوادث على المُحدِث، ولهذين الدليلين مكانة خاصة عند ابن تيمية، فهو يُفضِّلهما على طرق الفلاسفة والمتكلمين كلها، لظهورهما الشديد وقربهما من كل إنسان مهما كان مقدار ذكائه، وذلك بسبب قيام الأول على أمر فطري، هو علم الإنسان بافتقاره، وقيام الثاني على مقدمتين إحداهما فطرية والأخرى حسية، فلا يُحتاج فيهما إلى جدل الفلاسفة والمتكلمين وتطويلهم.

يقول ابن تيمية: «من أوجز الطرق وأظهرها، وهي استدلال الإنسان بنفسه التي لا شيء أقرب إليه منها، وكذلك استدلاله بما يذكره من خلق سائر المخلوقات كما قد بسطناه في غير موضع، وبيَّنَّا استغناء الطرائق القرآنية عن ما يسلكه الفلاسفة والمتكلمون من تعليل الافتقار إلى الصانع: هل هو الحدوث؟ أو الإمكان؟ وبيَّنَّا الحكمة في تسميتها آيات، وأنها بنفسها مستلزمة لثبوت الصانع. وفي بعض طريقة القرآن غُنية عن الكلام المحدَث المبتدع المذموم عند السلف والأئمة، لاشتماله على باطل، إما في الحكم، وإما في الدليل الذي أثبتوا العلم بالصانع بإثبات حدوث العالم، وأثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بدليل الأعراض، وبحدوثها، وامتناع حوادث لا أول لها، وكل هذه المقدمات إما باطلة، وإما غير مدلول عليها»[1].

(١) مسألة حدوث العالم (ص: ٥٤-٥٥).

ولهذا فقد سمَّى هذين الدليل آيات على وجود الخالق، و«آياته هي دلالاته وبراهينه»[1].

ولما كان لابن تيمية عناية خاصة بهذين الدليلين، فقد كثر استعماله لهما في نصوص كثيرة، وسنذكر بعضها إن شاء الله.

وبين هذين الدليلين تقاربٌ كبير من جهة المعنى، ومن جهة استعمال ابن تيمية لهما، فأما من جهة المعنى فنقول: كل مفتقرٍ فهو حادثٌ بالضرورة (لأنه لو لم يكن حادثًا لكان مستغنيًا)، وكل حادثٍ فهو مفتقرٌ بالضرورة (لأنه لو كان مستغنيًا لما كان محتاجًا إلى مُحدِث).

وأما من جهة استعمال شيخ الإسلام لهما، فإنه في كثير من نصوصه يذكر الافتقار والحدوث مجتمعَين، ويفرق بينهما أحيانًا، وهذا بسبب ما ذكرنا من تقاربهما الشديد.

وسنبدأ بعرض استدلال ابن تيمية بالافتقار الذاتي للمخلوقات، ثم نعرض استدلاله بدليل الحدوث. ويمكن الاستدلال بالحدوث من غير طريق، فمن طريق تقسيم الوجود تقسيمًا عقليًّا إلى حادث وأزلي، لا يكون الوجود كله حادثًا ولا أزليًّا. ومن طريق النظر إلى الحادث المعيَّن، فإنه لا تمتد سلسلة المُحدِثين الفاعلين بلا نهاية، بل يجب وجود مُحدِثٍ أزليٍّ غير حادث.

***

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ١٨٨).

الافتقار الذاتي

الافتقار هو الحاجة، وهو ضد الاستغناء، والفقير لذاته لا يقوم بنفسه، وإنما يُقيمه غيره، فيكون مفتقرًا لهذا الغير. وهو مفتقرٌ تارةً إلى تحقُّق أسباب وجوده (أي خلقه وانتقاله من العدم إلى الوجود)، وتارةً إلى تحقُّق أسباب بقائه (كالطعام والشراب والهواء)، وتارةً إلى انعدام أسباب فنائه (أي السلامة من المصائب التي تُهلكه).

يقول ابن تيمية: «**الفقر والحاجة للمخلوقات -وهي الممكنات- وصفٌ لازمٌ لها؛ فهي مفتقرة إليه دائمًا، حال الحدوث وحال البقاء..** [و]الإمكان والحدوث متلازمان، وكل مُحدَث ممكن، وكل ممكن مُحدَث، والفقر ملازم لهما، فلا تزال مفتقرة إليه، لا تستغني عنه لحظة عين، وهو الصمد الذي يصمُد إليه جميع المخلوقات، ولا يصمُد هو إلى شيء، بل هو سبحانه الغني بنفسه، المُغنِي لما سواه»[1].

ويقول: «**فقر المخلوق وعبوديته أمرٌ ذاتيٌّ له، لا وجود له بدون ذلك، والحاجة ضرورية لكل المصنوعات المخلوقات، وبذلك هي آية لخالقها وفاطرها؛ إذ لا قيام لها بدونه**، وإنما يفترق الناس في شهود هذا الفقر والاضطرار وعُزُوبه عن قلوبهم في الاستسلام والانقياد لمن أنت إليه فقير.. وهذا الخضوع هو أيضًا لازمٌ لكل عبد، لا بد له من ذلك، وإن كان قد يَعرِض له أحيانًا الإعراضُ عن ربه والاستكبار، فلا بد له عند التحقيق من الذل والخضوع له، وهذا العلم والعمل هو أمر **فطري ضروري، فإن النفوس**

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٦٢)، وانظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٢٥٣).

تعلم فقرها إلى خالقها، وتذلُّل لمن افتقرت إليه، وغِناه من الصَّمَدية التي انفرد بها، فإنه يسأله مَن في السماوات والأرض، وهو شهود الربوبية بالاستغاثة والتوكل والدعاء والسؤال»[1].

ففقر المخلوق -ومنه الإنسان[2]- هو معنى كونه مخلوقًا، فكأنه لفظٌ آخر لمعنى حدوثه وخلقه، لتلازُم الحدوث والحاجة والافتقار، ولهذا فهو أمر ذاتي للمخلوق لازمٌ له لا ينفك عنه؛ فإنه لم يُوجِد نفسه أو يخلقها، فتوقُّف وجوده وخلقه على غيره يستلزم افتقاره إلى هذا الغير؛ إذ «المحتاج إلى غيره لا يكون حقًّا غنيًّا بنفسه، فلا يكون هو الله.. [و]كل ما يُقيمه غيره فهو مضطرٌّ إلى ذلك الغير، فلا يكون ربًّا، وهذا فيه دلالة على أنه ليس فيه شيء من الإلهية والربوبية»[3].

وبقاء المخلوق متوقف على تحقُّق شروط بقائه التي تخصه وانتفاء موانع بقائه، وهو لا يملك إلغاء شيء من هذه الشروط أو الموانع، أو الخروج عن سيطرتهما، وهذا يجعله مفتقرًا حال بقائه إلى تحقُّق تلك الشروط وانتفاء تلك الموانع.

يقول ابن تيمية: «كل ما سواه مفتقر إليه، وهو ربُّ كلِّ ما سواه ومُبدِعُه، فوجود كل ما سواه مفتقرٌ إلى وجوده، ووجوده غنيٌّ عن وجود كل ما سواه»[4].

ويقول: «فنحن وصفاتنا وأفعالنا مقرونون بالحاجة إلى الغير، والحاجة لنا أمرٌ ذاتي لا يمكن أن نخلو عنه، وهو سبحانه الغِنَى له أمرٌ ذاتي لا يمكن

(١) انظر: الفتاوى العراقية (ص: ٥١٦-٥١٧)، مجموع الفتاوى (١٤/ ٣١-٣٢)، منهاج السنة (١/ ٢٥٤).
(٢) مجموع الفتاوى (١/ ٤٢).
(٣) الاستقامة (١/ ١٢٤-١٢٥).
(٤) شرح الأصبهانية (ص: ١٠٩).

أن يخلو عنه؛ فهو بنفسه حيٌّ قيوم واجب الوجود، و نحن بأنفسنا محتاجون فقراء»[1].

ويقول: «كل ما افتقر إلى غيره في نفسه أو شيء من صفاته أو أفعاله، لا يكون مستغنيًا بنفسه، بل يكون مفتقرًا إلى غيره، ومن كان فقيرًا إلى غيره ولو بوجه، لم يكن غناه ثابتًا له بنفسه. وقد عُلِم بالاضطرار أنه لا بد من وجود غنيٍّ بنفسه عما سواه من كل وجه؛ فإن الموجود إما ممكن وإما واجب، والممكن لا بد له من واجب، فثبت وجود الواجب على التقديرين»[2].

ويبين ابن تيمية شمولية هذا الدليل الفطري البدهي والمقدمات التي يقوم عليها، فيقول: «لما كان شواهد الافتقار في أعيان العالم واحتياجها إلى الصانع بيِّنة ظاهرة، بل معلومة بالبديهة، كان معلومًا مع ذلك أن كلًّا منها مُحدَث مخلوق كائن بعد أن لم يكن في فِطَر العامة؛ فإن الأمر مبنيٌّ على مقدمتين، إحداهما: أن هذا المعيَّن مفتقر إلى فاعل؛ إذ هو ليس بواجب بنفسه، والثانية: أن ما افتقر إلى فاعل لم يكن إلا مُحدَثًا، فإذَن كل شيء من العالم تثبت فيه هاتان المقدمتان»[3].

فالعلم بهذا الافتقار للذوات علم فطري يوجب العلم بالبارئ، وهو آية عليه كما يقول ابن تيمية: «العلم بنفس الذوات المفتقرة توجب العلم بحاجتها إلى بارئها وفقرها إليه، ولهذا سمَّاها الله آيات.. والقلب بفطرته يعلم ذلك، وإن لم يخطر بقلبه وصف الإمكان والحدوث»[4].

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ١١٨).
(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٤١٥).
(٣) الصفدية (٢/ ١٦٠-١٦١)، وانظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٤١٣).
(٤) مجموع الفتاوى (٢/ ١٠).

وثبوت هذا الافتقار الحاصل الملازم للموجودات المخلوقة، آية واضحة على وجود الغني المقيم لها الذي يسدُّ فقرها وحاجتها. يقول ابن تيمية: «ثبوت الموجود المفتقر المُحدَث الفقير، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يُوجد بعد عدمه ويعدم بعد وجوده، من الحيوانات والنباتات والمعدن، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب، وحدوث الليل بعد النهار والنهار بعد الليل، فهذا كله فيه من حدوث موجودٍ بعد عدمِه ومعدوم بعد وجوده ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم. ثم إذا شهدوا ذلك فنقول: معلومٌ أن المُحدَثات لا بد لها من مُحدِث، والعلم بذلك ضروري كما قد بُيِّن، ولا بد من مُحدِث لا يكون مُحدَثًا، وكل مُحدَث ممكن، والممكنات لا بد لها من واجب، وكل مُحدَث وممكن فقير مربوب مصنوع، والمفتقرات لا بد لها من غنيٍّ، والمربوبات لا بد لها من رب، والمخلوقات لا بد لها من خالق. وأيضًا فإنه يقال: هذا الموجود إما أن يكون واجبًا بنفسه، وإما ألا يكون واجبًا بنفسه، بل ممكنًا بنفسه واجبًا بغيره، والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين. وأيضًا فالموجود إما أن يكون مُحدَثًا، وإما أن يكون قديمًا، والمُحدَث لا بد له من قديم، فلزم وجود القديم على التقديرين. وأيضًا فالموجود إما أن يكون مخلوقًا، وإما ألا يكون، والمخلوق لا بد له من خالق، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين. وأيضًا فإما أن يكون خالقًا، وإما ألا يكون، وقد عُلم فيما ليس بخالق -كالموجودات التي عُلم حدوثها- أنها مخلوقة، والمخلوق لا بد له من خالق، فعُلم ثبوت الخالق على التقديرين. **وأيضًا فالموجود إما**

غنيٌّ عن كل ما سواه، وإما مفتقر إلى غيره، والفقير إلى غيره لا بد له من غنيٍّ بنفسه، فعُلم ثبوت الغنيِّ بنفسه على التقديرين»[1].

ويقول في موضع آخر: «**كون هذه الموجودات محتاجة إلى الله ودليلًا عليه، أمرٌ ذاتي لها لازم، لا يمكن أن تكون إلا كذلك، فكما أن الخالق غنيٌّ بذاته عن كل شيء يمتنع لذاته أن يكون فقيرًا بوجه من الوجوه، فما سواه فقير لذاته يمتنع أن يكون غنيًّا عن الله بوجه من الوجوه**، فلا حول ولا قوة إلا بالله. والموجود إما قديم وإما مُحدَث، والمُحدَث لا يكون مُحدَثًا إلا بقديم. وكذلك الموجود إما واجب لنفسه وإما ممكن، والممكن لا يكون موجودًا إلا بواجبٍ لنفسه. وكذلك الموجود إما مخلوق وإما غير مخلوق، والمخلوق لا بد له من خالق غير مخلوق، فلا بد من الموجود الذي ليس بمخلوق. **وكذلك الموجود إما غنيٌّ وإما فقير، والفقير لا يوجد إلا بالغنيِّ، فلا بد من الغنيِّ على كل حال وتقدير. وهذا لأن تقدير مخلوقات أو مُحدَثات أو فقراء أو ممكنات ليس فيها خالق قديم غنيٌّ واجب بنفسه = أفسدُ من تقدير مُحدَث بلا مُحدِث، ومخلوق بلا خالق، وفقير بلا غني، وممكنٍ موجود بغيره بلا واجبٍ موجود بنفسه؛ فإنه كلما كثُرت المُحدَثات والممكنات والمخلوقات، كان افتقارها إلى المُحدِث الواجب الخالق أعظمَ من افتقار الواحد، فإذا لم يكن فيها موجود بنفسه لم يكن فيها موجود، فتكون كلها معدومات، وكثرة المعدومات التي ليس موجود فيها بنفسه يوجب كثرة حاجتها إلى المُوجِد»**[2].

ومع تقرير هذا الأمر الفطري، فقد توهَّم بعض الملاحدة أن اجتماع الممكنات المفتقرة ينقلها من حال الافتقار إلى موجدها، إلى حال قيامها

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٦٥-٢٦٦)، الصفدية (٢/ ١٨٨-١٨٩).
(٢) الرد على الشاذلي في حزبيه (ص: ٢٣٥-٢٣٦)، مجموع الفتاوى (٦/ ٧٦).

بنفسها واستغنائها، وقد ردَّ عليهم ابن تيمية فقال: «معلومٌ أن كل واحدٍ واحد إذا لم يكن موجودًا إلا بغيره، وهو فقير محتاج، فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها إلا أن يكون في بعضها معاونةٌ للآخر، كالضعيفين إذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة، لأن كلًّا منهما مستغنٍ عن غيره من وجه، محتاجٌ إليه من وجه، **وأما إذا قُدِّر أن كلًّا منهما مفتقر إلى غيره من كل وجه، امتنع أن يحصل لهما بالاجتماع قوة أو معونة من أحدهما للآخر؛ إذ التقدير أن كلًّا منهما ليس له شيء إلا من الآخر، وهذا هو الدَّور القَبْلي، دَوْر الفاعلين والعلل الفاعلية والغائية، فلا يحصل لأحدهما من الآخر شيء، والتقدير أنه ليس له من نفسه شيء، فلا يحصل بالاجتماع وجود أصلًا. يُبيِّن هذا أن كل جزء فهو مفتقر من كل وجه إلى غيره، والمجموع أيضًا مفتقر من كل وجه إلى الأفراد**، فإنه أي فرد من الأفراد قُدِّر عدمه لزم عدم المجموع، فليس في المجموع وجود يعطيه للأفراد، ولا لشيء من الأفراد وجود يعطيه للمجموع أو لغيره من الأفراد، وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت آحاد العشرة، فإن كونها عشرة لا يحصل لأفرادها، كما أن كل فرد ليس وجوده مستفادًا من اجتماع العشرة، فلما لم يكن كلٌّ من الأفراد وجوده من العشرة ولا من غيره من الأفراد، أمكن وجوده بنفسه، وأمكن أن يكون شرطًا في وجود الفرد الآخر، وأن يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة لا يحصل لفرد فرد، فتبيَّن أن مجموع الممكنات لا يكون إلا ممكنًا»[1].

فكل ممكن مفتقر في هذا المجموع، يفتقر إليه المجموع أيضًا حتى يحصل وصف الاجتماع، فالمجموع مفتقر متوقف على وجود الأفراد، ووجود

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٤٦-١٤٧).

الأفراد مفتقر متوقف على وجود الغنيِّ الواجب، وليس الغني هو الاجتماع، لأن الاجتماع مفتقر إلى الأفراد كما بيَّن ابن تيمية.

وفي أثناء حديثه عن وجوب وحدانية الأزلي، وأن المخلوقات تشترك في افتقار بعضها إلى بعض، مما يوجب افتقارها كلها، وأنه ليس فيها غني غير مفتقر بحال، يقول: «والوحدانية مستلزمة للغِنَى عن الغير والقيام بنفسه ووجوبه بنفسه، وهذه الأمور -من الغِنى والوجوب بالنفس والقيام بالنفس- مستلزمة للوحدانية، والمشاركة مستلزمة للفقر إلى الغير والإمكان بالنفس وعدم القيام بالنفس، وكذلك الفقر والإمكان وعدم القيام بالنفس مستلزم للاشتراك. فهذه وأمثالها من دلائل توحيد الربوبية وأعلامها، وهي من دلائل إمكان المخلوقات المشهودات وفقرها وأنها مربوبة، فهي من أدلة إثبات الصانع، لأن ما فيها من الافتراق والتعداد والاشتراك يوجب افتقارها وإمكانها، والممكن المفتقر لا بد له من واجب غنيٍّ بنفسه وإلا لم يوجد، **ولو فُرض تسلسل الممكنات المفتقرات فهي بمجموعها ممكنة، والممكن قد عُلم بالاضطرار أنه مفتقر في وجوده إلى غيره، فكل ما يُعلَم أنه ممكن فقير فإنه يُعلَم أنه فقير أيضًا في وجوده إلى غيره، فلا بد من غنيٍّ بنفسه واجب الوجود بنفسه، وإلا لم يوجد ما هو فقير ممكن بحال**»[1].

فمهما فُرض زيادة في سلسلة المفتقرات الممكنات، فلا أثر لذلك في إحداث الوجود بوجه من الوجوه، بل زيادة السلسلة ما هي إلا زيادة في الفقر والحاجة، وتأكيد لضرورة وجود الغني الواجب.

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٨٢-١٨٣).

يقول ابن تيمية: «وكلما زادت السلسلة زاد الفقر والاحتياج، وهو في الحقيقة تقدير معدومات لا تتناهى، فإنَّ كثرتها لا تُخرجها عن كونها معدومات، فيمتنع أن يكون فيها موجود»[1].

فـ«اجتماع المعدومات الممكنة لا يجعلها موجودة، بل **ما فيها من الافتقار إلى الفاعل حاصلٌ عند اجتماعها أعظم من حصوله عند افتراقها**»[2].

والغنيُّ غير المفتقر لا يدخل تحت هذا الافتقار أو الحاجة، لأن حقيقته مخالفة لحقيقة المفتقرات المحتاجة، فهو الغني وغيره الفقير، وهو الواجب وغيره الممكن. يقول ابن تيمية: «فإنَّ حقيقة القديم مخالفةٌ لحقيقة المُحدَث، **وأما عدم المشاركة في الإمكان والحاجة إلى المؤثر فيعود إلى المباينة بالحقيقة**؛ فإنَّ الواجب بنفسه الغنيَّ عن غيره حقيقته مخالفةٌ لحقيقة الممكن في نفسه المفتقر إلى غيره»[3].

ولا يمكن أن يكون هناك وجودٌ كله مفتقر، بل لا بد من وجود غنيٍّ غير مفتقر، كما قال ابن تيمية: «إن الخلائق متفقون على ثبوت وجود، وإن **الوجود لا يمكن أن يكون كله مفتقرًا إلى غيره، بل لا بد من وجود غيرِ مفتقرٍ إلى غيره**»[4].

وبهذا التقسيم الحاصر للوجود إلى: غني وفقير، أو كامل وناقص، أو خالق ومخلوق، يُبيِّن ابن تيمية لزوم وجود خالق غنيٍّ كامل، فيقول: «وهكذا يمكن إذا قُسِّم الموجود إلى غنيٍّ وفقير، وقيل إن الفقير لا بد له من غنيٍّ، ثم قيل:

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٤١٧).
(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٢).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٣-١٤).
(٤) بيان تلبيس الجهمية (٧/ ٥٧٢).

والحوادث فقيرة، فيلزم صدورها عن الغني، أو قيل: إنه ينقسم إلى قيوم وغير قيوم، وغير القيوم مفتقرٌ إليه، والحوادث مفتقرة إلى القيوم، ويُساق الدليل إلى آخره. وكذلك إذا قيل: الوجود ينقسم إلى كامل وناقص، والناقص لا بد له من الكامل، لأن الناقص مفتقر إلى الكامل؛ إذ لو كان مستغنيًا بنفسه لكان كاملًا؛ فإن الغِنَى من أعظم صفات الكمال، ولو كان الكامل مفتقرًا إليه لكان هو الناقص، ولو كان كلٌّ منهما مفتقرًا إلى الآخر للزم الدَّور القَبْلي السبقي، وهو باطل، وإذا ثبت وجود الكامل فلا بد أن يكون قديمًا؛ إذ لو كان حادثًا لكان الوجود كله حادثًا، والحادث مفتقر إلى القديم، فلا بد من القديم. وأيضًا فالحوادث هي الناقصة، لأن نفس الحدوث يوجب الافتقار إلى الغنيِّ، والفقر أعظم صفات النقص، فيلزم افتقار الحوادث إلى الكامل، ويساق الكلام إلى آخره. وأيضًا فيقال: الوجود ينقسم إلى خالق ومخلوق كما تقدم، والخالق يستحيل أن يكون شيء من مخلوقاته أزليًّا معه، لأنه لو كان كذلك لكان علَّةً موجبة له، وذلك ممتنع كما تقدم»[1].

وقد احتجَّ ابن تيمية بهذه الحجة في إثبات **حدوث العالم** من جهة أن العالم هو مجموع أجزائه، وكل جزء من العالم مفتقر إلى أسباب وشروط، محتاج إلى انتفاء موانع قد تُسبِّب عدمه، وهذه الأجزاء المفتقرة تحتاج بالضرورة إلى ما هو خارج عنها، لأن المفتقرات لا تقوم ولا تكون بنفسها بل بغيرها.

يقول ابن تيمية: «ما في العالم من الحوادث المشهودة التي تدل على أن مُحدِثها عالمٌ قدير حكيم، **وما في العالم من الحاجة والافتقار، الذي يدل على أن العالم جميعه وكل جزء منه محتاج مفتقر، وأن جميع ما هو فقير محتاج**

(١) الصفدية (٢/ ٢٤-٢٥).

يفتقر إلى ما هو خارجٌ عنه، وأن الوجود إما واجب وإما ممكن، وإما قديم وإما مُحدَث، وإما غنيٌّ لا محتاج وإما محتاج، وإما مخلوق أو غير مخلوق، ولا بد للممكن من واجب، وللمُحدَث من قديم، وللفقير من غنيٍّ، وللمخلوق من خالق غير مخلوق؛ فيلزم وجود الخالق الغني القديم الواجب بنفسه بالضرورة»[1].

وفي موضع آخر يقول:[2] «وأما حدوث العالم، فيمكن علمُه بالسمع وبالعقل، فإنه يمكن العلم بالصانع إما بالضرورة والفطرة، وإما بمشاهدة حدوث المُحدَثات، وإما بغير ذلك، ثم يُعلَم صدق الرسول بالطرق الدالة على ذلك، وهي كثيرة، ودلالة المعجزات طريق من الطرق، وطريق التصديق لا تنحصر في المعجزات، ثم يُعلَم بخبر الرسول حدوث العالم. وأما بالعقل، فيُعلَم أن العالم لو كان قديمًا لكان إما واجبًا بنفسه، وهذا باطلٌ كما تقدم التنبيه عليه من أن **كل جزء من أجزاء العالم مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا بنفسه. وإما واجبًا بغيره، فيكون المقتضي له موجبًا بذاته، بمعنى أنه مستلزم لمقتضاه، سواء كان شاعرًا مريدًا أم لم يكن، فإن القديم الأزلي إذا قُدِّر أنه معلول مفعول، فلا بد من أن تكون علة تامة مقتضية له في الأزل، وهذا هو الموجب بذاته، ولو كان مبدعه موجبًا بذاته علة تامة لم يتأخر عنه شيء من معلوله ومقتضاه، والحوادث مشهودة في العالم، فعُلم أن فاعله ليس علة تامة، وإذا لم يكن علة تامة لم يكن قديمًا**»[3].

---

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٣١٤).

(٢) هذا نقل جمٌّ الفوائد، ومما فيه من الفوائد: أن حدوث العالم له طريق غير الإثبات العقلي، وهو السمع أو الخبر مع ثبوت صدق الرسول المخبر. ومنها: أن صدق الرسول لا يقتصر على المعجزات والخوارق، وسيأتي تفصيل ذلك في باب الرسالة.

(٣) منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٧٣).

فـ«الفقر والحاجة لازمان لكل جزء من أجزاء العالم، لا يقوم منه شيء إلا بشيء منفصل عنه. وواجب الوجود مستغنٍ عنه بنفسه، لا يفتقر إلى غيره بوجه من الوجوه، وليس في العالم شيء يكون هو وحده مُحدِثًا لشيء من الحوادث»[1].

***

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٤١٣).

حدوث الحوادث

بجانب دلالة الافتقار الناصعة الدامغة، يستدل ابن تيمية بحدوث الحوادث المشهودة التي هي من أفعال الله في هذا الكون، والتي لا تحتاج إلى الغوص في العلوم العقلية والمقدمات الكلامية وغير ذلك، فالحوادث مشهودة حسية، وهي أمرٌ ضروري يُقِرُّ به كل عاقل، وهي شهادة الله لنفسه بوحدانيته.

يقول ابن تيمية: «وأما شهادته بفعله، فهو ما نصبه من الأدلة الدالة على وحدانيته التي تُعلَم دلالتها بالعقل، وإن لم يكن هناك خبرٌ عن الله، وهذا يُستعمل فيه لفظ الشهادة والدلالة والإرشاد؛ فإن الدليل يُبيِّن المدلول عليه ويُظهره، فهو بمنزلة المخبر به الشاهد به كما قيل: سل الأرض مَن فجَّر أنهارها، وغرس أشجارها، وأخرج ثمارها، وأحيا نباتها، وأغطش ليلها، وأوضح نهارها، فإن لم تُجِبْك حوارًا أجابتك اعتبارًا. وهو سبحانه شهد بما جعلها دالةً عليه؛ فإن دلالتها إنما هي بخلقِه لها، فإذا كانت المخلوقات دالةً على أنه لا إله إلا هو، وهو سبحانه الذي جعلها دالةً عليه؛ فإن دلالتها إنما هي بخلقِه. وبيَّن ذلك؛ فهو الشاهد المبين بها أنه لا إله إلا هو، وهذه الشهادة الفعلية ذكرها طائفة. قال ابن كيسان: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾ بتدبيره العجيب وأموره المحكمة عند خلقه ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]».[1]

ويقول: «والحوادث المختلفة في العالم دالةٌ على أحداث فاعلة للحوادث، ولهذا يُبيِّن ﷻ الأدلة على إثبات الصانع بإحداثه الحوادث المشهودة، كإنزال المطر، وإنبات النبات، وخلقِ الإنسان وغيره من الحيوان»[2].

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ١٧٤-١٧٥).
(٢) الصفدية (٢/ ٩٩)، جامع المسائل (٥/ ١٧٣).

وقد ذكر ابن تيمية في موضع آخر حضور هذا الدليل عند الصحابة ﷺ، وأنهم استدلُّوا بهذه الحوادث المشهودة في العالم على الرب ﷻ، فقال: «وأصحاب رسول الله ﷺ عرفوا ذلك، وبيَّنوه للناس، وعرفوا أن حدوث الحوادث اليومية المشهودة تدل على أن العالم مخلوق، وأن له ربًّا خلقه ويُحدِث فيه الحوادث. وقد ذكر ذلك الحسن البصري، كما رواه أبو بكر بن أبي الدنيا في كتاب «المطر»، ورواه أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب «العظمة»، وذكره أبو الفرج بن الجوزي في تفسيره. قال أبو بكر بن أبي الدنيا: حدثني هارون، حدثني عفان، عن مبارك بن فضالة قال: سمعتُ الحَسَن يقول: كانوا يقولون (يعني أصحاب رسول الله ﷺ): «الحمد لله الرفيق، الذي لو جعل هذا الخلق خلقًا دائمًا لا يتصرف لقال الشاكُّ في الله: لو كان لهذا الخلق ربٌّ لحادَثَه، وإن الله قد حادَثَه بما ترون من الآيات؛ إنه جاء بضوءٍ طبَّق ما بين الخافقين، وجعل فيها معاشًا وسراجًا وهَّاجًا، ثم إذا شاء ذهب بذلك الخلق...». قال ابن تيمية: «فقد ذكر الحَسَن عن الصحابة الاستدلال بهذه الحوادث المشهودة على وجود الرب سبحانه المُحدِث الفاعل بمشيئته وقدرته، وبُطلان أن يكون موجبًا يقارنه موجبه؛ فإن ذلك يمتنع محادثته، أي إحداث الحوادث فيه»[1].

ويكفي الإنسان في معرفته لخالقه عن طريق حدوث الحوادث: حدوث الإنسان نفسه، فهو أمر ضروري لا يمكن إنكاره بوجه من الوجوه؛ فكل إنسان يعلم من نفسه حدوثه وعدم أزليته، ويعلم أيضًا علمًا ضروريًّا أن حدوثه لا بد له من مُحدِث. يقول ابن تيمية: «**إثبات الصانع ممكنٌ بطرق كثيرة، منها**

(١) جامع الرسائل (١/ ١٣٩-١٤٠).

الاستدلال بالحدوث على المُحدِث، وهذا يكفي فيه حدوث الإنسان نفسه أو حدوث ما يشاهد من المحدَثات كالنبات والحيوان وغير ذلك، ثم إنه يعلم بالضرورة أن المُحدَث لابد له من مُحدِث، وإذا قُدِّر أنه أثبت الصانع بحدوث العالم لزم أن المُحدَث لا بد له من مُحدِث»[1].

وهذه الطريقة في الاستدلال على وجود الرب فيها غُنية عن محاولة إثباته بإثبات حدوث العالم أو جميع الأجسام. يقول ابن تيمية: «هو استدلال بحدوث الإنسان، وهو أمرٌ معلوم مشهود لا ينازع فيه عاقل، وكان **في ذلك مندوحةٌ له عن الاستدلال بحدوث جميع الأجسام**، وحينئذٍ فإذا ثبت أن للإنسان صانعًا ثبت سائر صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك، ثم أمكن أن يعلم حدوث السماوات والأرض بالسمع، فلا يحتاج إلى ما يدل على حدوث جميع الأجسام»[2].

ومما جاء في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، ففي هذه الآية حصرٌ للأجوبة الممكنة على هذا السؤال؛ فإن الإنسان إما أن يكون خَلَق نفسه، وإما أن يكون خُلِق بلا خالق، وإما أن يكون خلقه الخالق، ولا يوجد احتمال رابع، فلما كان بطلان الأول والثاني من أظهر الأشياء، لم يذكر الله ﷻ الاحتمال الثالث، لظهوره لكل أحد، و«بيَّن سبحانه باستفهام الإنكار الذي يتضمن أن الأمر المنكَر من العلوم المستقرة الملازمة للمخاطَب، والتي يُنكَر على من جحدها، لأنه سفسط بجحد العلوم البديهية الفطرية الضرورية؛ فإنه من المعلوم أن ما حدث لا يكون من غير مُحدِث أحدثه، ولا يكون هو حدث بنفسه، فقال: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٩٨).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٠١).

﴿هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وهذا يستلزم الجمع بين النقيضين وغيره من المحالات. وإن كانت إحالته في العقل من أظهر العلوم الضروريات؛ فإن كونه فاعلًا لنفسه يقتضي أن يكون وجوده قبلها، وكونها مفعولة يقتضي أن يكون وجوده بعد نفسه، فيجب أن تكون نفسه موجودة معدومة في آنٍ واحد»[1].

يقول ابن تيمية: «المُحدَث لا بد له من مُحدِث، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥].. فإن هذا تقسيمٌ حاصر. يقول: أُخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بداية العقول! أم هم خلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعًا! فعُلم أن لهم خالقًا خلقهم. وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليُبيِّن أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن أحدًا إنكارُها. فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدَّعي وجود حادث بدون مُحدِث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه»[2].

ويقول أيضًا: «في الصحيحين، عن جُبير بن مطعم، أنه لما سمع النبي ﷺ يقرأ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، قال: «أحسستُ بفؤادي قد انصدع!»، لأن هذا تقسيمٌ حاصر ظاهر، يتبين به ثبوت الخالق الصانع بأيسر تأمُّل؛ فإن العبد يعلم أنه لم يكن شيئًا، وأنه كان بعد أن لم يكن، ويعلم أنه لم يصنع نفسه ولم يبدعها، فإنَّ العلم بامتناع هذا من أبين العلوم البديهية. وكذلك يعلم أنه لم يكن من غير مكون، ولا حدث من غير مُحدِث، ولا خُلق من غير خالقٍ خلقه، والعلم بهذا أيضًا من أبين العلوم البديهية؛ فتعيَّن أن له خالقًا خلقه. وهذه الطريق يعلم بها العبد ثبوت الصانع وثبوت صفاته، من غير

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٣-٤٨٤).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٢٩٦-٢٩٧)، باختصار.

أن يحتاج أن يعلم حينئذٍ حدوث الأفلاك، بل إذا ثبتت عنده الطريق المعلومة بالعقل الصريح التي أرشد إليها السمع الصحيح ثبوت الصانع، وترتَّب على ذلك ثبوت الرسالة، أمكن أن يعلم حدوث السماوات والأرض بالطريق السمعية»[1].

فـ«كل أحد يعلم أنه هو لم يُحدِث نفسه، ولا أبواه أحدثاه، ولا أحد من البشر أحدثه، ويعلم أنه لا بُدَّ له من مُحدِث، فكل أحدٍ يعلم أن له خالقًا خلقه، ويعلم أنه موجود حيٌّ عليمٌ قديرٌ سميعٌ بصير، ومَن جعل غيره حيًّا كان أولى أن يكون حيًّا، ومن جعل غيره عليمًا كان أولى أن يكون عليمًا، ومن جعل غيره قادرًا كان أولى أن يكون قادرًا. ويعلم أيضًا أن فيه من الإحكام ما دل على علم الفاعل، ومن الاختصاص ما دل على إرادة الفاعل، وأن نفس الإحداث لا يكون إلا بقدرة المُحدِث، فعِلمُه بنفسه المعيَّنة المشخَّصة الجزئية يفيده العلم بهذه المطالب الإلهية وغيرها، كما قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]»[2].

«فمن أوضح الدلالة على معرفة الله ﷻ، على أن للخلق صانعًا ومدبرًا، أن الإنسان إذا فكَّر في نفسه رآها مدبَّرة، وعلى أحوالٍ شتَّى مصرَّفة، كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظامًا ولحمًا، فيعلم أنه لا ينقل نفسه من حال النقص إلى حال الكمال، لأنه لا يقدر أن يُحدِث -في الحال الأفضل، التي هي حال كمال عقله، وبلوغ أشُدِّه- عضوًا من الأعضاء، ولا يمكنه أن يزيد في جوارحه جارحة، فيدله ذلك على أنه في وقت نقصه وأوان ضعفه عن فِعل ذلك أعجز.

(١) مسألة حدوث العالم (ص: ٤٩-٥٠)، جواب الاعتراضات (ص: ١٢٢-١٢٣)، منهاج السنة النبوية (٣/ ١١٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٢٢).

وقد يرى نفسه شابًّا ثم كهلًا ثم شيخًا، وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة إلى حال الشيخوخة والهَرَم، ولا اختاره لنفسه، ولا في وُسعِه أن يُزايل حال المَشيب ويُراجع قوة الشباب، فيعلم بذلك أنه ليس هو الذي فعل هذه الأفعال بنفسه، وأن له صانعًا صنعه، وناقلًا نقله من حالٍ إلى حال، ولولا ذلك لم تتبدَّل أحواله بلا ناقل ولا مدبِّر»[1].

ويُبيِّن في موضع آخر أن الاستدلال بنفس حدوث الإنسان وحدوث الحوادث المشهودة هي طريقة القرآن، وأن تلك الحوادث لا تحتاج إلى إثباتها أولًا أو الاستدلال عليها، فهي محسوسة ضرورية بديهية يعلمها كل عاقل، فيقول: «الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدَثات -المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها- على وجود الخالق ﷻ، فحدوث الإنسان يُستدَل به على المُحدِث، لا يحتاج أن يُستدَل على حدوثه بمقارنة التغيُّر أو الحوادث له ووجوب تناهي الحوادث. والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بيِّن، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يُعلم بالدليل ما لم يُعلم بالحس وبالضرورة. والعلم بحدوث هذه المحدَثات علمٌ ضروريٌّ لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة، إما بإخبارٍ يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية. وحدوث الإنسان من المنيِّ كحدوث الثمار من الأشجار، وحدوث النبات من الأرض، وأمثال ذلك. ومن المعلوم بالحس أن نفس الثمرة حادثة

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٠٢-٥٠٣).

كائنة بعد أن لم تكن، وكذلك الإنسان وغيره. كما قال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]»[1].

ويوطِّد ابن تيمية أركان هذا الدليل بالرد على من يردون المفتقر إلى المفتقر، فيجعلون المُحدِث للحوادث مُحدَثات أخرى تشترك معها في الافتقار والاحتياج إلى مُحدِثات لها! فالأسباب التي يُرجعون إليها الحوادث تتوقف هي الأخرى على أسباب غيرها، فكلُّ سببٍ منها متوقف على وجود أسباب وانتفاء موانع.

يقول ابن تيمية: «كثيرٌ من الناس وأهل الطبع المتفلسفة وغيرهم، فيعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا.. يرون ظاهر الحركات والأعمال التي للموجودات، ويرون بعض أسبابها القريبة، وبعض حِكَمها وغاياتها القريبة، أن ذلك هو العلة لها، فاعلًا وغاية، كما يذكرونه في تشريح الإنسان وأعضائه وحركاته الباطنة والظاهرة، وما يذكرونه من القوى التي في الأجسام، التي هي تكون بها الحركة، وما يذكرونه من كل شيء، ومن ذلك ذِكرُهم الطبيعة التي في الإنسان، والقوة الجاذبة، والهاضمة الغاذية، والدافعة، والمولدة.. إلى غير ذلك من الأسباب والحِكَم التي فيها من شهود ما في مخلوقات الله من الأسباب والحِكَم ما هو عبرةٌ لأولي الأبصار. لكن يقع الغلط من إضافة هذه الآثار العظيمة إلى مجرد قوة في جسم، ولا يشهدون الحكمة الغائية من هذه المخلوقات، وأن ذلك هو عبادة ربها ﷻ»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢١٩-٢٢٠).
(٢) جامع الرسائل (٢/ ٢١٤-٢١٥).

ويقول أيضًا: «بخلاف أهل الطبع والفلسفة الذين يُخرجون عن ذلك عامة الكائنات من العلل المولِّدات، وكلاهما باطل، كما بُيِّن في غير هذا الموضع. ولهذا تجد هؤلاء إذا تكلموا في الحركات التي بين السماء والأرض، مثل حركة الرياح والسحاب والمطر وحدوث المطر، من الهواء الذي بين السماء والأرض تارة، ومن البخار المتصاعد من الأرض تارة، كما ذكر ذلك أيضًا غير واحد من السلف، وهو حقٌّ مشهود بالأبصار، كما يُخلق الولد في بطن أمه من المنيِّ، وكما يُخلق الشجر من الحب والنوى، فشهدوا بعض الأسباب المرئية، وجهلوا أكثر الأسباب، وأعرضوا عن الخالق المسبِّب لذلك كله، وعما جاء في ذلك من عبادته وتسبيحه والسجود له، الذي هو غاية حكمته؛ فإنَّ خَلْقَ الله سبحانه للسحاب بما فيه من المطر من هذا البحر وبخار الأرض، كخلقِه للحيوان والنبات والمعدن من هذه الأمور. ومعلومٌ أن المنيَّ جسمٌ صغير مشابه لهذا الذي في الحيوان من الأعضاء المكسوَّة والمتنوعة في أقدارها وصفاتها وحِكَمها وغاياتها، هل يقول عاقل: إن هذا مضافٌ إلى عَرَض وصفة؟ حالٌّ في جسم صغير؟ أو يضاف هذا إلى ذلك الجسم الصغير؟ هذا من أفسد الأمور في بديهة العقل. ومعلومٌ أنه لا نسبة إلى خلق هذا من هذا، وإلى ما يصنعه بنو آدم من الصور التي يصنعونها من المداد، مثل الكتابة بالمداد، ونسيج الثياب من الغزل، وصنعة الأطعمة والبنيان من موادها، وهم مع ذلك لم يخلقوا المواد ولا يفنونها، وإنما غايتهم حركة خاصة تعين على تلك الصورة، ثم لو أضاف مضيفٌ هذه الكتابة إلى المداد لكان الناس جميعًا يستجهلونه ويستحمقونه. فالذي يُضيف خلق الحيوان والنبات إلى مادتها، أو ما في مادتها من الطبع، أليس هو أحمق وأجهل وأظلم وأكفر؟! وكذلك خلق السحاب والمطر من الهواء والبخار، هو كذلك إضافة الزلزلة إلى احتقان

البخار، وإضافة حركة الرعد إلى مجرد اصطكاك أجرام السحاب، إلى غير ذلك من الأسباب التي ضلُّوا فيها ضلالًا مبينًا، حيث جعلوها هي العلة التامة فاعلًا، ولم يعرفوا الغاية، فجهلوا الوضعين. ونازعهم طوائف من الناس فيما يُوجد من الأسباب والقوى التي في الطباع، وذلك أيضًا جهل»[1].

فيبين ابن تيمية قصور نظر هؤلاء القوم واختلال منطقهم، إذ ينسبون الأحداث إلى ما يظهر للعين، مع أن الظاهر له نفس حكم المحدَثات، فهو متوقف على سبب مفتقر إلى فاعل، وليس الحبر هو الكاتب، ولا الخيط هو الناسج، ولا الحجارة هي الباني، وإنما الذي يكتب وينسج ويبني هو الإنسان الذي له إرادة وفاعلية، وغاية ما يفعله الإنسان إنما هو حركة خاصة تعين على تكوين هذه الصورة من موادها الموجودة، فليس له يدٌ في خلقِ شيء منها ولا إيجاده من العدم، فلا يصح أن تكون الأسباب الظاهرة هي العلة التامة والغاية النهائية لتلك الحوادث، بل لا بد أن تكون العلة والغاية مباينة لها لا تشاركها في الإمكان والافتقار.

ويزيد الأمر بيانًا ما ذكره ابن تيمية حيث يقول: «الأسباب منه وإليه، وما من سببٍ من الأسباب إلا دائرٌ موقوف على أسباب أخرى وله معارضات، فالنار لا تُحرق إلا إذا كان المحل قابلًا، فلا تُحرق السَّمَنْدَل، وإذا شاء الله مَنَعَ أثرها كما فعل بإبراهيم عليه السلام، وأما مشيئة الرب فلا تحتاج إلى غيره، ولا مانعَ لها، بل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهو سبحانه أرحم من الوالدة بولدها، يُحسن إليهم ويرحمهم ويكشف ضُرَّهم، مع غِناه عنهم وافتقارهم إليه، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»[2].

(١) جامع الرسائل (٢/ ٢١٦-٢١٧).
(٢) مجموع الفتاوى (١١/ ٥٢٧)، (١٨/ ٣٢٣).

فلا يصح أن يكون السبب النهائي متوقفًا على أسباب أخرى، ولا على شيء من أجزاء العالم، لأن أجزاء العالم وإن كان بعضها سببًا لبعض، فكل جزء منه متوقف على أسباب أخرى، فلا يصح أن يوصف جزء منه بالربوبية والإبداع. يقول ابن تيمية: «من المعلوم أنه ليس شيء من أجزاء العالم مستقلًّا بالإبداع لغيره من أجزائه، وإن قيل إن بعض أجزائه سببٌ لبعض؛ فتأثيره متوقف على سبب آخر، وعلى انتفاء موانع، فلا يمكن أن يُجعَل شيء من أجزاء العالم ربًّا واجبًا بنفسه قديمًا مبدعًا لغيره، والحوادث لا بد لها من ربٍّ واجبٍ بنفسه قديمٍ مبدعٍ لغيره، وليس شيء من أجزاء العالم ما يمكن ذلك فيه، فعُلم أن الربَّ تعالى خارجٌ عن العالم وأجزائه وصفاته»[1].

ومن جهة أخرى يبين ابن تيمية فساد هذا المسلك بحصر أسباب الحركات في هذا الكون وتقسيمها ثلاثة أقسام: الإرادية، والطبيعية، والقسرية. ثم يبين أن اثنين منها يعودان إلى سبب واحد، يستحيل معه أن يُضاف خلقُ شيء من المخلوقات إلى غير الله، أو إحداث حادث في الكون بمجرد السبب من دون الله.

يقول ابن تيمية: «والحركات إما إرادية، وإما طبعية، وإما قسرية، لأن الفاعل المتحرك إن كان له شعورٌ بها فهي الإرادية، وإن لم يكن له شعور: فإن كانت على وَفْق طبع المتحرك فهي الطبعية، وإن كانت على خلاف ذلك فهي القسرية»[2].

ويقول: «الحركات إما طبعية، وإما قسرية، وإما إرادية، لأن مبدأ الحركة إما أن يكون من المتحرك أو من سببٍ خارج، وما كان منها فإما أن يكون مع

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٥٤).
(٢) جامع الرسائل (٢/ ١٩٥).

الشعور أو بدون الشعور. فما كان سببه من خارجٍ فهو القسريُّ، وما كان سببه منها بلا شعورٍ فهو الطبعي، وما كان مع الشعور فهو الإرادي. فالقسري تابع للقاسر، والذي يتحرك بطبعه كالماء والهواء والأرض هو ساكنٌ في مركزه، لكن إذا خرج عن مركزه قسرًا طلب العود إلى مركزه، فأصل حركته القسر، ولم تبقَ حركةٌ أصلية إلا الإرادية؛ فكل حركة في العالم فهي عن إرادة. فكيف تكون جميع الحوادث والحركات بلا إرادة؟ وأيضًا فإذا جوَّزوا أن تحدث الحوادث العظيمة عن فاعل غير مريد، فجواز ذلك عن فاعلٍ مريد أولى»[1].

فالحركة القسرية: تحدث بلا شعور لها ولا قوة فيها، بل بسبب خارجٍ عنها، كتحريك شيء غير متحرك. والطبعية: تحدث -بلا شعور فيها- بقوة مودعة فيها، لكن تحتاج إلى مؤثر خارج عنها يحرك هذه القوة، فتكون حركتها قسرية أيضًا، لأن الطبع لا ينقل الشيء إلى غير طبعه إلا بمؤثر خارج عنه. والإرادية: هي التي تكون عن إرادة واختيار. وإذا كانت الحركتان -القسرية والطبعية- لا تحدثان إلا بمؤثر خارجي، فهما إراديتان أيضًا، فتكون الحركات كلها إرادية.

ويُوضِّح ذلك قول ابن تيمية: «وإذا كان كل حركة في الوجود فلا تخلو من أن تكون إرادية أو طبعية أو قسرية، وتبيَّن أن الطبعية والقسرية فرعٌ وتبعٌ للإرادية، فثبت أن جميع الحركات ناشئة عن الإرادة والاختيار، وذلك يُبطل أن يُضاف خَلقُ شيءٍ من المخلوقات إلى الطبع الذي في الأجسام، مثل أن يكون الخالق للأجِنَّة في الأرحام هو طبع، أو الخالق للنبات هو طبع، لأن الطبع لا يكون مبدأً لحركة الجسم وانتقال أصله، إلا إذا أُخرج عن طبعه بغير طبعه، كما يُجمع بين الأجسام بالمزج والخلط، فتنتقل عن مراكزها ومحالِّها

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ١٣١).

المخالف لمقتضى طبعها، وعند التحقيق يعود الطبع إلى أنه ليس فيها سبب للحركة عن حالها وسكونها، فيكون الطبع بمنزلة السكون وعدم الحركة، أو أمرًا وجوديًّا منافيًا للحركة، فالحركة الواردة عليها مخالفة له، والطبع جمود، وهي تنتقل عن إرادة وحركة، فعُلم بطلان إصابة شيء من الحوادث العَرَضية عن مجرد الطبع الذي في الموات، فكيف بالحوادث الجوهرية؟! والإرادة والاختيار مستلزمة للحياة والعلم، كما أن الحياة أيضًا مستلزمة للعلم وللإرادة، بل وللإرادة والحركة»[1].

ويقول: «وبهذا البرهان يتبين أنه لا بد في الوجود من إلهٍ يجب أن يكون هو منتهى قصد القاصدين، وعبادةِ العابدين، وإرادة المريدين، ومحبة المحبين، كما أنه منتهى سؤال السائلين، وطلبِ الطالبين، لأنه الخالق القديم الواجب بنفسه، الذي هو فاعلٌ للممكنات والمحدَثات وربُّها وخالقها؛ إذ الوجود فيه أشياءُ مُحدَثة، ولا بد لها من مُحدِث، وفيه حركات موجودة، ولا بد لها من غاية؛ فإن الحركات إما إرادية وإما طبعية وإما قَسْرية، لأنها إن كان المتحرك شاعرًا فهي الإرادية، وإن لم يكن شاعرًا، فإن كانت بلا شعور على خلاف طبعها فهي القسرية، كحركة الحجر إلى فوق، وإلا فهي الطبعية، كحركته إلى أسفل، لكن القسرية تابعة للقاسر، وأما الطبعية فلا تكون إلا إذا خرج المطبوع عن مركزه ومستقرِّه، كخروج التراب والحجارة عن مركزها إلى فوق، وكذلك الماء، فبطلت بطبعها أن تعود إلى مركزها ومستقرِّها، فلو لم تُحرَّك أولًا عنه لما خرجت، فتبيَّن أن الطبعية والقسرية تابعتان، فعُلِمَ أن كل حركة في العالم عن إرادة، وتلك حركات الملائكة الذين أخبر الله عنهم في كتابه»[2].

(١) جامع الرسائل (٢/ ٣٨١-٣٨٢)، مجموع الفتاوى (٦/ ٥٥٩).
(٢) جامع المسائل (٦/ ١٩٢-١٩٣)، جامع الرسائل (٢/ ١٩٥).

وإذَن، فإن الحوادث الناشئة عن القسر والطبع راجعةٌ إلى المُحدِث المريد المختار ولا بد!

وزيادةً في بيان هذا الدليل، يُفصِّل ابن تيمية في مسألة توقُّف الأسباب الظاهرة على أسباب أخرى، وتوقُّف الأسباب الأخرى على أسباب أخرى غيرها، وأنه لا بد من وجود حدٍّ يجب الوقوف عنده، لامتناع تسلسل الحوادث عند من يعقل. يقول: «لا ريب أنَّا نشهد الحوادث كحدوث السحاب والمطر والزرع والشجر والشمس، وحدوث الإنسان وغيره من الحيوان، وحدوث الليل والنهار وغير ذلك. ومعلومٌ بضرورة العقل أن المُحدَث لا بد له من مُحدِث، وأنه يمتنع تسلسل المُحدَثات بأن يكون للمُحدَث مُحدِث وللمُحدِث مُحدِث إلى غير غاية، وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل والفاعلية، وهو ممتنعٌ باتفاق العقلاء، كما قد بُسط في مواضع وذُكر ما أُورِدَ عليه من الإشكالات، حتى ذكر كلام الآمدي والأبهري مع كلام الرازي وغيرهم، مع أن هذا بديهي ضروري في العقول، وتلك الخواطر من وسوسة الشيطان. ولهذا أمر النبي ﷺ العبد إذا خطر له ذلك أن يستعيذ بالله منه وينتهي عنه، فقال: «**يأتي الشيطانُ أحدَكم، فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ فيقول: الله. فيقول: فمن خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدُكم فليستعِذْ بالله ولْيَنْتَهِ**». ومعلومٌ أن المُحدَث الواحد لا يحدث إلا بمُحدِث، فإذا كثُرت الحوادث وتسلسلت كان احتياجها إلى المُحدِث أولى، وكلها مُحدَثات، فكلها محتاجة إلى مُحدِث، وذلك لا يزول إلا بمُحدِثٍ لا يحتاج إلى غيره، بل هو قديمٌ أزليٌّ بنفسه ﷻ»[1].

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٤٤-٤٤٥).

واستحالة تسلسل الفاعلِين أمرٌ مستقرٌّ في فِطَر بني آدم، وهو أمر بديهي يتيقنه كل أحد؛ إذ لو كان ممكنًا تسلسل الفاعلِين إلى ما لا نهاية، لكان الوجود مُحالًا!

يقول ابن تيمية: «لم يُجَوِّز أحدٌ من بني آدم وجود فاعلٍ للعالم، ولذلك الفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له، من غير أن يكون هناك فاعلٌ موجود بنفسه. فمن شكَّ في جواز هذا أو عجز عن جواب شبهةٍ مُجوِّزة، كان جهله بيِّنًا، وكان من أفحش الناس قولًا بالباطل المحض»[1].

فوجود فاعلٍ أول أو سببٍ أول أمرٌ بديهي لا بد منه لوجود العالم وحدوث الحوادث.

وبصياغة أخرى تزيد المعنى وضوحًا، يقول ابن تيمية: «إذا قيل: هذا الذي لا وجود له من نفسه موجودٌ بهذا الذي لا وجود له من نفسه، وهَلُمَّ جَرًّا، كان بمنزلة أن يُقال: هذا المعدوم موجود بهذا المعدوم، وهَلُمَّ جَرًّا»[2].

والمقصود بالذي لا وجود له: الممكن المفتقر المتوقف على سبب. فإن كان الذي لا وجود له من نفسه يتوقف وجوده على آخر لا وجود له من نفسه أيضًا، وهكذا بلا نهاية، لم يكن وجودٌ أبدًا؛ إذ «انضمام المُحدَث إلى المُحدَث والمعدوم إلى المعدوم والممكن إلى الممكن، لا يُخرجه عن كونه مفتقرًا إلى الفاعل له، بل كثرة ذلك تزيد حاجتها وافتقارها إلى الفاعل، وافتقار المحدَثَين الممكنَين أعظم من افتقار أحدهما.. فالتسلسل في هذا والكثرة لا تُخرجه عن الافتقار والحاجة، بل تزيده حاجة وافتقارًا»[3].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٦٣)، وانظر: الصفدية (١/ ١١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٥٥).
(٣) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٧).

وبالبداهة، فإن المعدوم لا يوجده إلا موجود لا يتوقف وجوده على سبب، وإنما يكون وجوده من نفسه. يقول ابن تيمية: «وذلك أن التسلسل في المؤثرات يقتضي ألا يوجد شيءٌ كما تقدم؛ فإنه إذا لم يكن يوجد هذا حتى يوجد شيءٌ آخر، ولا يوجد الشيء الآخر حتى يوجد شيءٌ آخر وهَلُمَّ جَرًّا، فإنه يقتضي تقدير أشياءَ كلها حادثة بعد العدم مفتقرة إلى من يوجدها، وليس فيها من يوجد شيئًا بنفسه، ولا موجودٌ بنفسه، ومعلومٌ أنه إذا لم يكن فيها موجود بنفسه، لم تكن الجملة -أي: مجموعهم- موجودةً بنفسها بطريق الأولى؛ فإن الجملة مفتقرة إلى كل واحد من الآحاد، فإذا كان كلٌّ من الآحاد فقيرًا ممكنًا لا يوجد بنفسه، فالمفتقِر إليه أولى بالفقر وأولى ألا يكون موجودًا بنفسه، وتسلسل المفتقرات والمعدومات يقتضي كثرة المعدومات، بل هذا تسلسل ممتنعات؛ فإنَّ ما لا يوجد حتى يوجد ما لا يوجد ممتنع، وتقدير أمور كلها مفعولات ليس فيها غير مفعول مع أنه ليس لها فاعل مباين لها ممتنعٌ ضرورة، وكثرة الممتنعات المفتقرات لا تقتضي إمكان شيء منها فضلًا عن وجوده، والتسلسل في أصل تمام التأثير كالتسلسل في أصل التأثير، والفاعل لا بد أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا مريدًا فاعلًا بنفسه، فلا يجوز أن يقال: لا يصير فاعلًا لشيء حتى يجعله شيءٌ آخر فاعلًا، وذلك الآخر لا يصير فاعلًا حتى يجعله شيءٌ آخر فاعلًا إلى غير نهاية، بل لا بد من إثبات فاعل بنفسه لم يجعله غيره، فهو مثل أن يقال: لا يوجد حتى يوجد. ولا يجوز أن يقال لا يفعل شيئًا حتى يعلم، ولا يعلم حتى يُعلمه غيره، وذلك الغير لا يعلم حتى يُعلمه غيره إلى غير نهاية، بل لا بد من عالم بنفسه. ولا يجوز أن يقال: لا يقدر حتى يُقدره غيره، وذلك الغير لا يقدر حتى يُقدره غيره إلى غير نهاية، بل لا بد من

قادر بنفسه»[1]، فـ«الانتهاء إلى فاعل لا فاعل له مما يُعلَم بالفطرة والضرورة العقلية، كما يُعلَم بالفطرة والضرورة العقلية امتناع حدوث فعلٍ بلا فاعل»[2].

ويصوغ ابن تيمية هذا الدليل صياغة أخرى، بسبر وتقسيم الموجودات، فيبين أنها إما أن تكون كلها حادثة، وهو ممتنع، وإما أن تكون كلها أزلية قديمة، وهو ممتنع بالضرورة الحسية لمشاهدتنا الحوادث، وبالضرورة البدهية لمعرفتنا بأنفسنا وحدوثها. فيمتنع أن يكون الوجود كله حادثًا، لأنه حينئذٍ يكون كله محتاجًا إلى مُحدِث، والمُحدِث غير موجود، لأن جنس الوجود معدوم يحتاج إلى من يُحدِثه، فإن كان مُحدِثه هو الآخر غير موجود بنفسه بل يحتاج إلى من ينقله من العدم إلى الوجود، فلن يوجد وجود حينئذ، وهو محال لأن الوجود متحقق موجود!

يقول ابن تيمية: «يمكن تصوير هذه الأدلة في مادة الحدوث بأن يقال: الموجودات إما أن تكون كلها حادثة، وهو ممتنع، لأن الحوادث لا بد لها من فاعل، وذلك معلوم بالضرورة، ومُحدِث الموجودات كلها لا يكون معدومًا، وذلك أيضًا معلوم بالضرورة، وما خرج عن الموجودات لا يكون إلا معدومًا، فلو كانت الموجودات كلها مُحدَثة، للزم إما حدوثها بلا مُحدِث، وإما حدوثها بمُحدَث معدوم، وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة، فثبت أنه لا بد في الوجود من موجود قديم، وليس كل موجود قديمًا بالضرورة الحسية، فثبت أن الموجودات تنقسم إلى قديم ومُحدَث»[3].

***

(١) الصفدية (٢/ ٦٨-٦٩).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٩٤).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٠٤).

دليل الإمكان والوجوب

هذا الدليل يشبه الدليل السابق (دليل الحدوث) في مضمونه إلى حدٍّ كبير، وإن كانت النفوس تطمئن إلى صياغة دليل الحدوث أكثر، لقربه منها وشهودها إياه في نفسها.

يقول ابن تيمية: «الاعتراف بهذا ضروري كالاعتراف بأن المُحدَث لا بد له من مُحدِث، والممكن لا بد له من مُرجِّح، فكما أن هناك مقدمتين، إحداهما أن هنا حوادث مشهودة، والحادث لا بد له من محدث، والأولى حسية، والثانية عقلية بديهية ضرورية، وكذلك أن ها هنا ممكنات، والممكن لا بد له من مُرجِّح واجب»[1].

ودليل الإمكان والوجوب تتوقف صحته عند ابن تيمية على المراد بالممكن والواجب، اللذَين ذكرهما ابن تيمية في مواضع عدة نذكرها -ومنها يظهر تعريفهما- حتى نتبين مدى صحة مقدمات هذا الدليل.

فالممكن: هو الذي يقبل الوجود والعدم، ووجوده لا يكون من نفسه، أو هو ما يمكن وجوده بدلًا من عدمه، وعدمه بدلًا من وجوده، وهو المفتقر الذي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجِّح.[2]

والواجب: هو الموجود القائم بنفسه، الذي يستحيل عَدَمُه، ولا تقبل ذاته العدم، وهو الغنيُّ الذي لا يكون مفتقرًا إلى غيره في ذاته ولا في صفاته، ولا يكون مفتقرًا إلى فاعل ولا إلى علة فاعلة.[3]

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢١).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٥٤)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٩٩)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٥٢).
(٣) الصفدية (١/ ٨٦)، الرد على المنطقيين (ص: ٢٧١)، مجموع الفتاوى (٢/ ٣٤٥).

وينطلق ابن تيمية في هذا الدليل من أقوى المقدمات، وهي الضروريات البدهية والحسية، فيعتمد على ما لا يمكن التشكيك فيه بوجه من الوجوه. يقول: «لا ريب أن هنا وجودًا، ولا ريب أن الوجود إما واجب، ونحن نشاهد حدوث أشياءَ بعد أن لم تكن، فلا يجوز أن تكون واجبة بنفسها، فإن الواجب بنفسه لا يقبل العدم؛ إذ لو قَبِلَ العدم تارةً والوجود أخرى لكان ممكنًا. فهذه الحوادث ليست ممتنعة، لأنها وُجدت، ولا واجبة، لأنها كانت معدومة، فتعيَّن أنها ممكنة تقبل الوجود والعدم، وحينئذٍ فقد عُلم بالضرورة أن في الموجودات ما هو واجب بنفسه، ومنها ما هو ممكن بنفسه، ليس له وجود بنفسه، بل وجوده بغيره، وهو الممكن»[1].

وقد اعتمد هنا على الحوادث المشاهَدة المحسوسة، التي نحن منها، ونحن نعلم أننا حادثون بعد أن لم نكن، فهذا الحدوث بعد العدم ينفي عنا امتناع الوجود، لأنَّا وُجدنا، وينفي عنا وجوب الوجود، لأنَّا كنا معدومين، فوجود الحوادث ممكن، ليس ممتنعًا ولا واجبًا، وهذا يقتضي وجود الواجب الذي يُقيم هذه الحوادث.

ويُفصِّل ذلك في موضع آخر فيقول: «من المعلوم بالمشاهدة والعقل وجود موجودات، ومن المعلوم أيضًا أن منها ما هو حادث بعد أن لم يكن، كما نعلم نحن أنَّا حادثون بعد عدمِنا، وأن السحاب حادث، والمطر والنبات حادث، والدواب حادثة، وأمثال ذلك من الآيات التي نبَّه الله تعالى عليها بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا

(١) مسألة في توحيد الفلاسفة (ص: ٩٦-٩٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٨٠) وذكره للفلك وإمكانه وإمكان صفاته وحركاته.

مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٤]. وهذه الحوادث المشهودة يمتنع أن تكون واجبة الوجود بذاتها؛ فإنَّ ما وجب وجوده بنفسه امتنع عَدَمُه ووجب قِدَمُه، وهذه كانت معدومة ثم وُجدت، فدلَّ وجودها بعد عدمها على أنها يمكن وجودها ويمكن عدمها، فإنَّ كليهما قد تحقق فيها، فعُلم بالضرورة اشتمال الوجود على موجود مُحدَث ممكن. فنقول حينئذ: الموجود والمحدَث الممكن لا بد له من مُوجِد قديم واجب بنفسه؛ فإنه يمتنع وجود المحدَث بنفسه، كما يمتنع أن يخلق الإنسان نفسه، وهذا من أظهر المعارف الضرورية؛ فإن الإنسان بعد قوته ووجوده لا يقدر أن يزيد في ذاته عضوًا ولا قدرًا، فلا يقصر الطويل ولا يطول القصير، ولا يجعل رأسه أكبر ما هو ولا أصغر، وكذلك أبواه لا يقدران على شيء من ذلك. ومن المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لا بد له من مُحدِث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة حتى للصبيان؛ فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: مَن ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير مُحدِث، بل يعلم أنه لا بد للحادث من مُحدِث، فإذا قيل: فلان ضربك، بكى حتى يضرب ضاربه، فكان في فطرته الإقرار بالصانع وبالشرع الذي مبناه على العدل. وفي قوله تعالى: ﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور: ٣٥]، وذلك أن هذا تقسيمٌ حاصر، ذكره الله بصيغة استفهام الإنكار ليُبيِّن أن هذه المقدمات معلومة بالضرورة لا يمكن جحدُها. يقول: أم خُلقوا من غير شيء، أي: من غير خالق خلقهم؟! أم هم خلقوا أنفسهم؟! وهم يعلمون أن كِلا النقيضين باطل، فتعيَّن أن لهم خالقًا خلقهم ﷻ. وهنا طرق كثيرة، مثل أن يقال: الوجود إما قديم وإما مُحدَث، والمحدَث لا بد له من قديم، والموجود إما واجب وإما ممكن، والممكن لا

بد له من واجب ونحو ذلك. وعلى كل تقدير، فقد لزم أن الوجود فيه موجود قديم واجب بنفسه، وموجود ممكن مُحدَث كائن بعد أن لم يكن»[1].

ويقول في موضعٍ آخر: «فإن الممكن هو الذي يقبل الوجود والعدم، كما نشاهده من المُحدَثات، وما كان قابلًا للوجود والعدم لم يكن وجوده بنفسه، كما أن المُحدَث لا يكون وجوده بنفسه، كما قال تعالي: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]. يقول سبحانه: أحَدَثوا من غير مُحدِث؟ أم هم أحدثوا أنفسهم؟ ومعلومٌ أن الشيء المُحدَث لا يوجد بنفسه، فالممكن الذي ليس له من نفسه وجود ولا عدم لا يكون موجودًا بنفسه، بل إن حصل له ما يوجده وإلا كان معدومًا، وكل ما أمكن وجوده بدلًا عن عدمه، وعدمه بدلًا عن وجوده، فليس له من نفسه وجود ولا عدم لازمٌ له»[2].

ويردُّ على من نفى وجود واجب الوجود الأزلي القديم، بأنه ملزَم بإثباته ما دام هناك وجود، فيقول: «إن نفيتَ الوجود الواجب القديم، قيل لك: أنت تعلم أنَّ ثَمَّ موجودًا، وكل موجودٍ فإما ممكن، وهو ما قَبِلَ العدم، ويكون وجوده بغيره، وإما واجب الوجود، وهو الموجود بنفسه الذي لا يفتقر إلى غيره، وهو أيضًا إما حادث، وهو ما كان بعد أن لم يكن، وإما قديم، وهو ما لم يزل، وهو أيضًا إما مخلوق، وهو ما خلقه غيره، وإما غير مخلوق، وهو أيضًا إما فقيرٌ إلى غيره، وإما غنيٌّ ليس فقيرًا إلى غيره. وكل ممكن فلا بد له من واجب، وكل مُحدَث فلا بد له من قديم، وكل مخلوق فلا بد له من خالقٍ غير مخلوق، وكل فقير فلا بد له من غني؛ فإنَّ وجود الممكن بدون الواجب

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥٧-٣٥٩)، (٣/ ٩)، وانظر: بغية المرتاد (ص: ٤٣٠)، والجواب الصحيح (٢/ ٢٠١-٢٠٢).

(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٥٤-٥٥).

ممتنع، وكذلك وجود المُحدَث بدون المُحدِث، والمخلوق بدون الخالق، والفقير بدون الغني؛ فثبت أنه لا بد في الوجود من مُوجِدٍ غنيٍّ قديم خالق واجب بنفسه»[1]، فالممكن ليس له من نفسه وجود، فيلزم من وجوده وجود من أوجده، وهو الواجب الموجود بنفسه.

وأيضًا، فإنَّ تقدير نفي الواجب مكابرة للقضايا الضرورية التي يشترك فيها المؤمن والكافر. يقول ابن تيمية: «ولو قُدِّر أنه نفى الوجود الواجب القديم بالكلية، لكان مع الكفر الذي هو أصل كل كفر قد كابر القضايا الضرورية، فإنا نشهد الموجودات، ونعلم أن كل موجود إما قديم، وإما مُحدَث، وإما واجب موجود بنفسه، وإما ممكن بنفسه موجود بغيره. وكل مُحدَث وممكن بنفسه موجود بغيره فلا بد له من قديم واجب بنفسه، فالوجود بالضرورة يستلزم إثبات موجود قديم. ومن الوجود ما هو ممكن مُحدَث، كما نشهده في المحدَثات من الحيوان والنبات»[2]، و«الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجِّح تامٍّ يستلزم وجود ذلك الممكن»[3].

وكون الشيء ممكن الوجود، أي يقبل الوجود والعدم، يقال على ما قُدِّر وجوده، وهو ما دخل حيِّز الوجود بعد العدم. يقول ابن تيمية: «لفظ الممكن إذا قيل فيه: يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، فهذا لا يكون إلا إذا كان معدومًا»[4].

(١) الرد على الشاذلي في حزبيه (ص: ٢٦٤-٢٦٥)، مجموع الفتاوى (٣/ ٨).
(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٤٢).
(٣) منهاج السنة النبوية (١/ ١٦١).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٠٠).

وهذا يوجب علينا القول بحصول ما يقتضي إخراجه من عدمه إلى وجوده. يقول ابن تيمية: «كونه ممكنًا يقبل الوجود والعدم ليس موجودًا، فكل ما قُدِّر إنما هي معدومات. يوضح هذا أن نقول: قول القائل: الممكن الذي لم يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلًا، والمعدوم الذي لم يحصل له مايقتضي وجوده هو باقٍ مستمرٌّ على العدم، وإذا قال القائل: الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجِّح، فهذا بيِّن ظاهر في جانب الإثبات، فإنه لا يكون موجودًا إلا بمقتضٍ لوجوده إذا كان ليس له من نفسه وجود»[1].

فمجرد ثبوت أن في الموجودات ما هو ممكن يستلزم نتيجة وجود الواجب، وفي هذا يقول ابن تيمية: «إذا ثبت أن في الموجودات ما هو ممكن وجائز حصل المقصود؛ فإن تخصيص هذا بالوجود دون العدم لا بد له من مُوجِب فاعل، ثم إذا كانت ذاته قابلة للعدم فصفاته ومقاديره بطريق الأولى»[2].

فهذه الحجة غاية في القوة والظهور، وتخلُّفها أو القول بنقيضها محال؛ فإن «الشيء إذا كان يمكن وجوده ويمكن عدمه، فلا يوجد إلا بمقتضٍ يستلزم وجوده، وإن جاز وجوده بدون ذلك، أمكن أن تكون المخلوقات -التي يمكن وجودها وعدمها- وُجدت بلا فاعل. فلا بد للممكنات من وجود واجبٍ يحصل به وجودها، ولا تكون مع وجود المقتضي التام محتملةً للوجود والعدم، بل يكون وجودها لازمًا حتمًا»[3].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٥٢)، بتصرف يسير.
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٦-٤٧)، وانظر الرد على المنطقيين (ص: ١٩٥).
(٣) مجموع الفتاوى (١٢/ ١٨٥-١٨٦).

ومن عادة شيخ الإسلام ألا يترك في حُجَجِه ثغرة، فقد ردَّ على ما يمكن أن يُثيره الملاحدة، كأن يقولوا مثلًا: إن سبب الممكن ممكنٌ غيره، أو اجتماع ممكنات، أو إن سبب الوجود سلسلة من الممكنات!

يقول ابن تيمية: «الممكن المفتقر لا بد له من واجبٍ غنيٍّ بنفسه وإلا لم يوجد. ولو فُرض تسلسل الممكنات المفتقرات، فهي بمجموعها ممكنة، والممكن قد عُلم بالاضطرار أنه يفتقر في وجوده إلى غيره، فكل ما يُعلم أنه ممكن فقير فإنه يُعلم أيضًا أنه فقير في وجوده إلى غيره، فلا بد من غنيٍّ بنفسه واجب الوجود بنفسه، وإلا لم يوجد ما هو فقير ممكن بحال»[1]، فالاجتماع لا يسلب وصف الافتقار.

ويوضح ذلك في موضعٍ آخر فيقول: «إذا قُدِّر مؤثرات ممكنة ليس لها من أنفسها وجود، ولكن كلٌّ منها يحتاج إلى مؤثر، لم تكن بانضمام بعضها إلى بعض تخرج عن أن تكون ممكنةً مفتقرة إلى غيرها، بل كلما كثُرت زاد الافتقار والحاجة، كما أنه كلما ضُمَّ المعدوم إلى المعدوم كثر المعدوم. فإذا قُدِّر عِلَلٌ لا تتناهى كلٌّ منها معلول، أو فاعلون لا يتناهون كلٌّ منهم مفعول، فهذه كلها مؤثرات أبدعها غيرُها، وكلٌّ منها ممكن بنفسه محتاج إلى غيره قد أبدعه غيره، ليس فيها ما هو موجود بنفسه، فإذا قُدِّر عدم تناهيها كان ذلك تكثيرًا للحاجة والافتقار إلى الموجود بنفسه، وتكثيرًا للممكنات التي هي معدومة بنفسها لا توجد إلا بموجود غيرها، فكثرتها وعدم تناهيها لا يُخرج شيئًا منها عن أن يكون ممكنًا مفتقرًا إلى غيره، وأنه إذا لم يكن له مبدع كان معدومًا. بل المجموع مفتقر إلى كلٍّ من الأفراد، وإذا كان كلٌّ من الأفراد ممكنًا، فالمجموع

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٣٦-٣٧).

المتوقف على كلٍّ من الأفراد أولى أن يكون ممكنًا؛ فتبيَّن بذلك امتناع وجود عِلَلٍ ومعلولات لا تتناهى، وهو امتناع أربابٍ كلٌّ منهم مربوب، أو فاعلين كلٌّ منهم مفعول، ومؤثرين كلٌّ منهم أثَّر فيه غيرُه. فهذا جميعه مما يُعلَم امتناعه بالضرورة بعد التصور التام كما اتفق عليه عامة العقلاء، وذلك مما يُبيِّن أن جميع الممكنات والحوادث لها مبدع موجود بنفسه خارج عنها كلها»[1].

فاقتران الشيء مع ما يماثله في صفته لا يُغيِّر من صفته ولا من صفة المجموع، فإذا كانت الأفراد مفتقرةً كان المجموع مفتقرًا، وكذلك الجدار المتكون من اجتماع صخور بيضاء يكون أبيض، ككل صخرة فيه، فلا يُغيِّر الاجتماع من وصف المجموع.

يقول ابن تيمية: «اقتران الموجود بالموجود لا يُخرجه عن كونه موجودًا، واقتران المعدوم بالمعدوم لا يُخرجه عن العدم، واقتران الممكن لذاته والممتنع لذاته بنظيره لا يُخرجه عن كونه ممكنًا لذاته وممتنعًا لذاته»[2].

فاجتماع الممكنات لا يُخرجها عن حقيقتها؛ إذ كل ممكن متصوَّر هو معدوم أو كان معدومًا، فمجموع الممكنات يكون معدومًا من باب أولى، وهي بمجموعها تحتاج إلى مؤثر يُخرِجها من العدم إلى الوجود، فإذا كان وجودها مشهودًا، فقد لزِم وجود واجب الوجود الذي أوجدها.

وقد بيَّن ذلك ابن تيمية أحسن بيان، فقال: «نفس طبيعة الإمكان شاملة لجميع الآحاد، وهي مشتركة فيها، فلا يتصور أن يكون شيء من أفراد الممكنات خارجًا عن هذه الطبيعة العامة الشاملة، ونفس طبيعة الإمكان

(١) الصفدية (١/ ٢٦-٢٧).
(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٠).

توجب الافتقار إلى الغير، فلو قُدِّر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه، للزم استغناء طبيعة الإمكان عن الغير، فيكون ما هو ممكن مفتقر إلى غيره ليس ممكنًا مفتقرًا إلى غيره، وذلك جمعٌ بين النقيضين.

يُبيِّن ذلك أنه مها قُدِّر من الممكنات التي ليست متناهية، فإنه ليس واحدٌ منها موجودًا بنفسه، بل هو مفتقر إلى ما يبدعه ويفعله. فالثاني منها مشارك للأول في هذه الصفة من كل وجه، فليس لشيء منها وجود من نفسه ولا للجملة، فلا يكون هناك موجود أصلًا. بل إذا قال القائل: هذا موجود بآخر، والآخر بآخر، إلى غير نهاية، أو: هذا أبدعه آخر، والآخر أبدعه آخر، إلى غير نهاية، كان حقيقة الكلام أنه يُقدِّر معدومات لا نهاية لها. فإن قدَّر فاعلًا إذا لم يكن موجودًا بنفسه لم يكن له من نفسه إلا العدم، وقد قدَّر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم = فكلٌّ من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم، ولا للمجموع من نفسه إلا العدم، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع، وكلٌّ من ذلك ليس منه إلا العدم، فيكون قد قُدِّر مجموع ليس منه إلا العدم، وأفراد متسلسلة ليس لشيء منها إلا العدم. وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود؛ فإنَّ ما لا يكون منه إلا العدم، ولا من مجموعه، ولا من أفراده، يمتنع أن يكون منه وجود. فإذا قدر ممكنات متسلسلة كلٌّ منها لا وجود له من نفسه، لم يكن هناك إلا العدم، والوجود موجود محسوس، فعُلم أن فيه ما هو موجود بنفسه، ليس وجوده من غيره، وهو المطلوب»[1].

ويُبيِّن ابن تيمية أن ثبوت واجب الوجود حقيقةٌ لا يجوز أن يُطلَبَ لها سببٌ منفصل عنها، لأن السؤال عن سبب «واجب الوجود» تناقُض؛ إذ كيف يكون

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٤٨-١٤٩).

واجبَ الوجود (وهذا يتضمَّن قيامه بنفسه وغناه عن كل ما سواه)، ثم يُسأل عمَّن أقامه، فيُجمَع بين الوجوب والإمكان؟!

يقول ابن تيمية: «المقصود أن تلك الحقيقة الخاصة واجبة الوجود بنفسها لايجوز أن يُطلب لها سبب منفصل عنها، بل طلب ذلك إنكارٌ لواجب الوجود بنفسه، وإنكار الوجود الواجب يستلزم إنكار الموجود كله؛ إذ الموجود إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا، والممكن لا بد له من واجب، فلا بد في الوجود من واجب، وإذا كان إنكار الاختصاص الواجب بنفسه يقتضي إنكار واجب الوجود وإنكار الموجود بالكلية، كان هذا أعظم السفسطة»[1].

فإنكار اختصاص الواجب (بقيامه بنفسه) دون الممكن، لا يؤدي إلى إنكار واجب الوجود الذي حكم به العقل فحسب، بل يؤدي إلى إنكار الوجود بالكلية، وهو غاية السفسطة ومنتهاها!

ويَسوق ابن تيمية هذا الدليل بتقسيم حاصر للوجود (ممكن/ واجب)، فيقول: «قد عُلم أن الموجود ينقسم إلى واجبٍ وممكن، وقديمٍ وحادث، وغنيٍّ وفقير، ومفعولٍ وغير مفعول، وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب، ووجود المُحدَث يستلزم وجود القديم، ووجود الفقير يستلزم وجود الغني، ووجود المفعول يستلزم وجود غير المفعول (أي الفاعل)»[2].

و«من المعلوم بضرورة العقل أن الوجود إما قديم وإما حادث، وإما واجب بنفسه وإما ممكن، وإما مخلوق وإما غير مخلوق، وإما غني وإما فقير، والحوادث مشهودة، وكل حادث فهو ممكن فقير مخلوق. والمُحدَث

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٢٧٦-٢٧٧).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ١٩٩).

يستلزم مُحدِثًا، والممكن يستلزم واجبًا، والفقير يستلزم غنيًّا، والمخلوق يستلزم خالقًا. فقد عُلم بالاضطرار أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه غنيٌّ خالق، وما هو حادث ممكن فقير مخلوق»[1]، فـ«ثبت انقسام الوجود إلى قديمٍ واجب، وإلى مُحدَثٍ ممكن»[2].

ويقول: «لا ريب أن هنا وجودًا، ولا ريب أن الوجود إما واجب، ونحن نشاهد حدوث أشياء بعد أن لم تكن، فلا يجوز أن تكونَ واجبةً بنفسها، فإن الواجب بنفسه لا يقبل العدم؛ إذ لو قَبِلَ العدم تارةً والوجود أخرى لكان ممكنًا. فهذه الحوادث ليست ممتنعة، لأنها وُجدت، ولا واجبة، لأنها كانت معدومة، فتعيَّن أنها ممكنة تقبل الوجود والعدم، وحينئذٍ فقد عُلِمَ بالضرورة أن في الموجودات ما هو واجبٌ بنفسه، ومنها ما هو ممكن بنفسه، ليس له وجود بنفسه، بل وجوده بغيره، وهو الممكن»[3].

وهذا تقسيمٌ حاصر للموجودات، فهي إما أن تكون واجبةً بنفسها وإما أن تكون ممكنة، وقد ثبت حدوث أشياء بعد أن لم تكن، فامتنع أن تكون واجبةً بنفسها، فهي ممكنة، ووجود الممكن الذي لا يُوجد نفسه دليلٌ على وجود الواجب الذي أوجده، ولا قول سوى ذلك إلا السفسطة، كأن يُقال: إن الفعل حدثَ بلا فاعل، أو إن الممكن تَرَجَّح بلا مُرجِّح، أو إن الممكن الموجود لم يُوجد نفسه ولا أوجدَه غيرُه!

يقول ابن تيمية: «كون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره، هو مما يُعلَم فساده بالضرورة. والأمور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٤٤١-٤٤٢).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٢١).
(٣) مسألة في توحيد الفلاسفة (ص: ٩٦-٩٧).

مستدلٍّ تقديرُها ونفيها، فإنَّ هذا لا غاية له، وإنما يذكر الإنسان من ذلك ما قد قيل أو خطر بالبال. فأما الذهن الصحيح الذي يعلم بالضرورة فساد مثل هذا التقدير، فهو لا يُورِده على نفسه ولا يُورِده عليه غيرُه، وإنما يقع الإيراد عند الشك والاشتباه، فإن قُدِّر من الناس من يشك في هذا احتاج مثل هذا إلى البيان، وقد قلنا إن الأسولة السوفسطائية ليس لها حدٌّ محدود ولا عدٌّ معدود. وهذا نظير قول القائل: إن المُحدَث الذي كان بعد أن لم يكن لم يُحدِث نفسه، وهذا كله من العلوم البديهية الضرورية الفطرية التي هي من أبين الأمور عند العقلاء»[1].

وقد جمع ابن تيمية بين الافتقار والحدوث والإمكان، فبيَّن أن الموجودات إما أن تكون متصفة بهذه الأوصاف، وإما أن تكون متصفة بأضدادها؛ فكل موجود إما ممكن وإما واجب، وإما حادث وإما قديم أزلي، وإما مفتقر لغيره وإما غنيٌّ عما سواه. يقول: «معلومٌ بصريح العقل أن الموجود إما واجب بنفسه، وإما غير واجبٍ بنفسه، وإما قديم أزلي، وإما حادث كائن بعد أن لم يكن، وإما مخلوق مفتقر إلى خالق، وإما غير مخلوق ولا مفتقر إلى خالق، وإما فقير إلى ما سواه، وإما غني عما سواه. وغير الواجب بنفسه لا يكون إلا بالواجب بنفسه، والحادث لا يكون إلا بقديم، والمخلوق لا يكون إلا بخالق، والفقير لا يكون إلا بغنيٍّ عنه، فقد لزم على تقدير النقيضين وجودُ موجودٍ واجب بنفسه قديم أزلي خالق غني عما سواه، وما سواه بخلاف ذلك. وقد عُلِم بالحس والضرورة وجود موجود حادث كائن بعد أن لم يكن، والحادث لا يكون واجبًا بنفسه، ولا قديمًا أزليًّا، ولا خالقًا لما سواه، ولا غنيًّا عما سواه، فثبت بالضرورة وجود موجودَين: أحدهما غني والآخر فقير، وأحدهما خالق

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٨٨).

والآخر مخلوق، وهما متفقان في كون كلٍّ منهما شيئًا موجودًا ثابتًا، بل وإذا كان المحدث جسمًا فكلٌّ منهما قائم بنفسه. ومن المعلوم أيضًا أن أحدهما ليس مماثلًا للآخر في حقيقته؛ إذ لو كان كذلك لتماثَلا فيما يجب ويجوز ويمتنع، وأحدهما يجب قِدَمُه وهو موجود بنفسه، وأحدهما غني عن كل ما سواه والآخر ليس بغني، وأحدهما خالق والآخر ليس بخالق، فلو تماثَلا للزم أن يكون كلٌّ منهما واجب القِدَم ليس بواجب القِدَم، موجودًا بنفسه ليس بموجودٍ بنفسه، غنيًّا عما سواه ليس بغنيٍّ عما سواه، خالقًا ليس بخالق، فيلزم اجتماع النقيضين على تقدير تماثُلِهما، وهو منتفٍ بصريح العقل، كما هو منتفٍ بنصوص الشرع»[1].

وضرورة العقل تقضي باختلاف طبيعة واجب الوجود عن طبيعة الممكن، فلا بُدَّ من تبايُن صفاتهما. يُبيِّن ذلك ابن تيمية بقوله: «ما كان واجبَ الوجود بنفسه تكون نفسه كافية في حقيقة ذاته وصفاته، لا يكون في شيء من ذاته وصفاته مفتقرًا إلى غيره؛ إذ ذلك كله داخلٌ في مسمى ذاته، بل ويجب أن لا يكون مفتقرًا إلى غيره في شيء من أفعاله ومفعولاته؛ فإن أفعاله القائمة به داخلة في مسمى نفسه، وافتقاره إلى غيره في بعض المفعولات يوجب افتقاره في فعله وصفته القائمة به؛ إذ مفعوله صدر عن ذلك، فلو كانت ذاته كاملة غنية لم تفتقر إلى غيره في فعلها، فافتقاره إلى غيره بوجه من الوجوه: دليلُ عدم غناه، وعلى حاجته إلى الغير، وذلك هو الإمكان المناقض لكونه واجب الوجود بنفسه. ولهذا لما كان وجوب الوجود من خصائص رب العالمين، والغِنى عن الغير من خصائص رب العالمين، كان الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين»[2].

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٦-١١٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ٣٤)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٩٩-٣٠٠).

والمقصود بالاستقلال بالفعل: الغِنى التام عن الحاجة إلى مُعاونٍ، والتنزُّه عن الافتقار لسببٍ من الأسباب، وعن الخضوع لأي مانع، وهذا الاستقلال من خصائص رب العالمين، «فإنَّ الغِنى وصفٌ ذاتيٌّ للرب، والفقر والحاجة والضرورة وصفٌ ذاتيٌّ للعبد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

والفقرُ لي وصفُ ذاتٍ لازمٌ أبدًا ** كما الغِنَى أبدًا وصفٌ لهُ ذاتي»[1].

ويقول ابن تيمية مؤكِّدًا هذا المعنى: «فالقيوم الذي لم يزل ولا يزال لا يكون إلا موجودًا بنفسه، والموجود بنفسه لا يكون إلا قديمًا واجبَ الوجود، فإنَّ وجودَه لو لم يكن واجبًا لكان ممكنًا، يمكن وجودُه ويمكن عدمُه، وما أمكن وجوده وعدمه لم يكن إلا مُحدَثًا كائنًا بعد أن لم يكن. فليس هو القيوم الذي لا يزول، بل لم يزل ولا يزال»[2].

ونختم الكلام على هذا الدليل بذكر فائدةٍ تتعلق به، هي أن وصف الممكن بأنه هو الذي يقبل الوجود والعدم ليس معناه افتقار العدم إلى المُرجِّح كالوجود، فالذي يحتاج إلى الترجيح هو خروج المعدوم إلى الوجود؛ فالمرجح للوجود مؤثِّرٌ موجود، والمرجح للعدم عدمُ المؤثر.

يوضح هذا قول ابن تيمية: «عدم الممكن ليس مفتقرًا إلى المؤثر كافتقار وجوده إلى المؤثر، فليس ترجيح وجوده على عدمه كترجيح إحدى كفتَي الميزان، وترجيح أحد الزمانين بالحدوث على الآخر، فإنه هناك رجح الشيء على مثله بلا مُرجِّح، ونسبة الحادث إلى هذا الزمان كنسبته إلى هذا، ونسبة

(١) مدارج السالكين (٢/ ٦٦).
(٢) جامع المسائل (١/ ٥٨-٥٩).

الرجحان إلى هذه الكفة كنسبته إلى هذه، بخلاف الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن، فإنه ليس رجحان الوجود كرجحان العدم. ومما يبين هذا أن المرجح للوجود في الممكن ليس هو المرجح للعدم، ولا مثله، ولا من جنسه؛ فإن المرجح للوجود مؤثر موجود، والمرجح للعدم عدم المؤثر، وليس الوجود هو العدم، ولا مثله، ولا من جنسه، فليس المرجح لأحد طرفَي الممكن هو المرجح للآخر، ولا مثله، ولا من جنسه، ولا يمكن ذلك فيه، بخلاف المرجح لإحدى كفتَي الميزان والمخصص لوقت دون وقت بالحدوث، فإنه يمكن أن يكون هو الآخر لتغيُّر صفته، أو ما يكون من جنس الآخر. وأيضًا فترجيح سائر صفات الحادث والممكن على الأخرى ليست كترجيح الوجود على العدم، بل هي أقرب إلى ترجيح الوقت على الوقت، كتخصيصه بقدر دون قدر، ووصف دون وصف، ومكان دون مكان، ونحو ذلك. فإنَّ هذا إلى تخصيصه لوقت دون وقت، أقربُ منه إلى تخصيصه بالوجود دون العدم»[1]. فالاستدلال بالإمكان والوجوب استدلالٌ بضرورة المرجح للوجود دون العدم.

ويُبيِّن ابن تيمية أن إطلاق الوجود والعدم على الممكن مع كونهما غير متماثلَين ولا متساويَين هو من جهة قَبول الممكن للوجود والعدم وجوازهما عليه، فيقول: «الوجود والعدم ليسا متماثلَين في أنفسهما، وإن كان الممكن يقبل الوجود ويقبل العدم؛ فليس وجوده مماثلًا لعدمه كتماثُل الكفتين والوقتين، ولكن هما بالنسبة إليه جائزان، وهو قابلٌ لهما. فغاية ما يقال: أنه باعتبار نفسه ليس هو بأحدهما أولى منه بالآخر، فهما بالنسبة إليه متماثلان

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٢١-١٢٢).

من هذا الوجه، فيكون ترجيح أحدهما مفتقرًا إلى مُرجِّح، ولكن عند التحقيق يظهر أنهما بالنسبة إليه ليسا متماثلَين، وأنه ليس هنا حقيقتان تُرجَّح إحداهما على الأخرى، بل ليس له من نفسه وجود أصلًا»[1].

***

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١١٩).

دليل الإحكام والإتقان

مع تقدُّم العلم الطبيعي، تتكشَّف شيئًا فشيئًا تعقيداتٌ وتنظيماتٌ تُبهِر الأبصار وتَخلب الألباب، فكلما نظر الإنسان في الخلق، وجد إحكامًا وإتقانًا لا مزيد عليهما يدلَّانه على عظمة الخالق وقدرته!

وهذا الدليل الذي يَسُوق القلب سَوقًا إلى معرفة الخالق، لم ينشأ مع تقدُّم العلم الذي يكشف الحُجُب عن دقائق إبداع هذا الكون، بل هو موجود في عظائم المخلوقات كما هو موجود في دقائقها، فلا يحتاج المرء إلى «ميكروسكوب» حتى يتيقن من وجود الإتقان والإحكام في الصنع، وكذلك لا يحتاج إلى صعود الفضاء أو الرجوع إلى لحظة خلق الكون، وإنما يكفيه أن ينظر ويتفكَّر في نفسه وفي ما حوله من الخلق.

وهذا الدليل حاضرٌ في تراث ابن تيمية، يستدلُّ به على وجود الخالق، كما يستدلُّ به على علمه وحكمته ورحمته ﷻ.

وقد ذكر ابن تيمية اسم هذا الدليل ومعناه، فقال: «الإحكام والإتقان إنما هو أن يضع كل شيء في محلِّه المناسب، لتحصُل به الحكمة المقصودة منه. مثل الذي يَخيط قميصًا، فيجعل الطوق على قدر العُنُق، والكُمَّين على قدر اليدين، وكذلك الذي يبني الدار، يجعل الحيطان متماثلة ليعتدل السقف، والذي يصنع الإبريق يُوسِّع ما يدخل منه الماء، ويُضيِّق ما يخرج منه. وحكمة الرب في جميع المخلوقات باهرة، قد بهرت العُقلاء، واعترف بها جميع الطوائف، والفلاسفة من أعظم الناس إثباتًا لها، وهم يُثبتون العناية، والحكمة الغائية»[1].

(١) النبوات (ص: ٩٢٠-٩٢١).

فوضعُ الأشياء مواضعها المناسبة هو الإتقان والإحكام المستلزم وجود الحكيم، وهو يُبطل «عبثية العالم» المنافية لوجود الخالق؛ فحيثما وجَّهتَ نظرك وجدتَ من عظمة الإحكام والإتقان ما لا يستلزم وجود فاعل فحسب، بل يستلزم أيضًا كون هذا الفاعل عليمًا حكيمًا رحيمًا، فـ«الإحكام في مخلوقاته دليل عِلمه»[1].

وصفة العلم وغيرها دليل على الذات وزيادة. يقول ابن تيمية: «فهو سبحانه واحدٌ صَمَدٌ، وأسماؤه الحسنى تدل كلها على ذاته، ويدل هذا من صفاته على ما لا يدل عليه الآخر، فهي متفقة في الدلالة على الذات، متنوعة في الدلالة على الصفات؛ فالاسم يدل على الذات والصفة المعيَّنة بالمطابقة، ويدل على أحدهما بطريق التضمُّن، وكل اسم يدل على الصفة التي دل عليها بالالتزام، لأنه يدل على الذات المتكنى به جميع الصفات، فكثيرٌ من التفسير والترجمة تكون من هذا الوجه»[2].

فمجرَّد الحدوث يدل على الفاعل، وما يتضمَّنه الحدوث مِن وَضْع الشيء في المكان المناسب يتضمَّن وجود الفاعل العالِم المتقن فِعله، ووضع الشيء في موضعه المناسب للعباد الذي تصلح به أحوالهم يتضمن كون هذا الفاعل عالمًا رحيمًا. وهذه أمور بديهية متفَق عليها، وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الاستدلال، وقوة حجته العقلية، فقال: «ومما يُبيِّن حكمته أن تقول: أفعاله المحكمة المتقَنة دلَّت على علمه، وهذا مما وقع الاتفاق عليه من هؤلاء؛ فإنهم يُسلِّمون أن الإحكام والإتقان يدل على علم الفاعل. وهذا أمرٌ

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٩٨).
(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٨٣).

ضروريٌّ عندهم وعند غيرهم، وهو من أعظم الأدلة العقلية التي يجب ثبوت مدلولها»[1].

وقد أشار إلى ظهور هذا الدليل لكل أحدٍ فقال: «الحكمة الموجودة في الوجود أمرٌ يفوق العدَّ والإحصاء، كإحداثه سبحانه لما يُحدِثه من نعمته ورحمته وقت حاجة الخلق إليه، كإحداث المطر وقت الشتاء بقدر الحاجة، وإحداثه للإنسان الآلات التي يحتاج إليها بقدر حاجته، وأمثال ذلك»[2].

ويسأل ابن تيمية مُفصِّلًا حجته، مُثبِتًا ما في خَلْق الإنسان وحدوث المطر -على هذه الأوجه المخصوصة- من الدلالة على رحمة الله وحكمته وإتقانه، فيقول: «لكن ما المُوجِب لأن يكون المنيُّ المتشابه الأجزاء تُخلَق منه هذه الأعضاء المختلفة والمنافع المختلفة على هذا الترتيب المحكم المتقَن الذي فيه من الحكمة والرحمة ما بَهَرَ الألباب؟ وكذلك ما المُوجِب لأن يكون هذا الهواء أو البخار منعقدًا سحابًا مقدَّرًا بقدر مخصوص في وقت مخصوص على مكان مختصٍّ به، وينزل على قوم عند حاجتهم إليه فيسقيهم بقدر الحاجة، لا يزيد فيهلكوا، ولا ينقص فيُعوِزوا؟ وما المُوجِب لأن يُساقَ إلى الأرض الجُرُزِ التي لا تُمطَر أو تُمطَر مطرًا لا يغنيها، كأرض مصر؛ إذ كان المطر القليل لا يكفيها، والكثير يهدم أبنيتها؟ قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧]»[3].

(١) النبوات (ص: ٩٢٠).
(٢) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٣١)، مجموع الفتاوى (٨/ ٨٨).
(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٥٨).

ومن الأمثلة التي تأملها ابن تيمية وذكرها مُثبِتًا الإحكام والإتقان: «خَلْق الإنسان وتركيب أعضائه ووظائف الأعضاء». يقول: «من تدبَّرَ حكمته، في مخلوقاته ومشروعاته ما يُبهر العقول؛ فإنه مثلًا خلق العين واللسان ونحوهما من الأعضاء لمنفعة، وخلق الرِّجل والظُّفر ونحو ذلك لمنفعة، فلا تقتضي الحكمة أن يستعمل العين واللسان حيث يستعمل اليد والرِّجل والظفر، ولا أن يستعمل الرِّجل واليد حيث يستعمل العين واللسان. وهذا من حكمته موجود في أعضاء الإنسان وسائر الحيوان والنبات وسائر المخلوقات»[1].

فهو هنا يستدل بالتركيب المُحكَم لمواضع الأعضاء، وحسبُ المرء أن يتصوَّر ما يمكن أن يترتب على تبدُّل مواضعها من الفساد في أداء الوظيفة وقبح الشكل؛ فالحمد لله الحكيم الذي أتقن كل شيء خَلَقَه!

ويستدل في موضعٍ آخر بمناسبة تركيب الأعضاء لوظائفها، وما يحصل بذلك من المنافع والوقاية من المضارِّ، فيقول: «من نظر في خَلْق أعضائه وما فيها من المنافع له، وما في تركيبها من الحكمة والمنفعة، مثل كون ماء العين مالحًا ليحفظ شحمة العين من أن تذوب، وماء الأذن مُرًّا ليمنع الذُّباب من الولوج، وماء الفم عذبًا ليطيب ما يمضغ من الطعام، وأمثال ذلك = عَلِمَ علمًا ضروريًّا أن خالق ذلك له من الرحمة والحكمة ما يُبهِر العقول، مع ما في ذلك من الدلالة على المشيئة»[2].

وجمع في موضعٍ بين مناسبة مواضع الأعضاء لوظائفها، ومناسبة تركيبها لأداء وظائفها على أتم وجه، وبيَّن ما في ضد ذلك من الفساد الذي لا تصلح

(١) النبوات (ص: ٤٧٣-٤٧٤).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٧٠٠).

معه الحياة، فقال: «ماء الأذن مُرٌّ ليمنع دخول الهوامِّ إلى الأذن، وماء الفم عذبٌ ليطيب به ما يأكله. فلو جعل الله ماء الفم مُرًّا لفسد الطعام على أكَلته، ولو جعل ماء الأذن عذبًا لدخل الذباب في الدماغ. ونظائر هذا كثيرة، فلا يجوز أن يفعل بخلاف ذلك، مثل أن يجعل العينين في القدمين، ويجعل الوجه خَشِنًا غليظًا كالقدمين؛ فإنه كان يفسد مصلحة النظر والمشي. بل من الحكمة أنه جعل العينين في أعلى البدن في مُقَدَّمِه، ليرى بها ما أمامه، فيدري أين يمشي، وجعل الرِّجل خَشِنةً تصبر على ما تلاقيه من التراب وغيره، والعين لطيفة يفسدها أدنى شيء؛ فجعل لها أجفانًا تُغطِّيها وأهدابًا. فتقول: هذا ومثله من مخلوقات الرب، دل على أنه قد أحكم ما خلقه وأتقنه، ووضع كل شيء بالموضع المناسب له، وهذا يوجب العلم الضروري أنه عالم؛ فيميِّز بين هذا وبين هذا، حتى خصَّ هذا بهذا وهذا بهذا، وهو أيضًا يُوجب العلم الضروري بأنه أراد تخصيص هذا بهذا وهذا بهذا، فدل على علمه وإرادته، وهذا مما يُسلِّمونه. فتقول: ودل أيضًا على أنه جعل هذا لهذا، فجعل ماء العين والبحر ملحًا للحكمة المذكورة، وجعل العين في أعلى البدن وجعل لها أجفانًا للحكمة المذكورة»[1].

ومع أن ابن تيمية كان يوطِّد أصول هذا الدليل بما كان في عهده وزمانه من حِكَم ظاهرة وصناعة متقنة، فهو يُقرِّر أن عِلم المرء المجمَل بالحكمة والإتقان في المخلوقات كافٍ في إثبات هذا الدليل، ثم كلما ازداد تدقيقًا وتفتيشًا ظهر له من الحِكَم والمُبهرات ما يزيده يقينًا بوجود الصانع الحكيم المُتقن، فيقول: «وإذا علم العبد من حيث الجملة أن لله فيما خلقه وما أمر به حكمةً عظيمة كفاه هذا، ثم كلما ازداد علمًا وإيمانًا ظهر له من حكمة الله

(١) النبوات (ص: ٩٢٢-٩٢٣)، وانظر: الجواب الصحيح (٤/ ٥٠٢-٥٠٣).

ورحمته ما يُبهِر عقله، ويُبيِّن له تصديق ما أخبر الله به في كتابه حيث قال: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣]، فإنه ﷺ قال في الحديث الصحيح: «**لَلَّهُ أرحمُ بعباده من الوالدة بولدها**»، وفي الصحيحين عنه أنه قال: «**إن الله خلق الرحمة يومَ خلقها مائةَ رحمةٍ، أنزل منها رحمةً واحدة، فبها يتراحمُ الخلق، حتى إن الدابة لترفع حافرها عن ولدها من تلك الرحمة، واحتبس عنده تسعًا وتسعين رحمة، فإذا كان يومُ القيامة، جمع هذه إلى تلك فرَحِمَ بها عبادَه**»[1].

ثم يُقرِّر ابن تيمية أن الدليل يقوم على مُجمَل الحكمة، فلا يطعن فيه خفاؤها أو جهلُها في بعض المخلوقات أو الأقدار، والعلم بحكمة كل شيء في الوجود محال، وعلم الخلق مجتمعين بذلك قاصرٌ، فكيف بعلم كلٍّ منهم منفردًا؟!

يقول ابن تيمية: «والمقصود الكلام الكلي العام، ليس المقصود بيان حكمة كلِّ ما خُلق؛ فإن هذا لا يمكننا أن نعرفه، بل نعرف حكمته من حيث الجملة، وقد نعرف بعض حكمته»[2].

وعدم العلم ليس علمًا بالعدم، فعدم عِلمنا بالحكمة في فِعل شيء معيَّن لا يُفيد شيئًا غير أننا لا نعلم، ولا يُضعِف يقيننا الثابت بالحكمة الظاهرة في كل شيء.

يقول ابن تيمية: «فعدمُ علم الناس بما له سبحانه من الحكمة في خَلْقِه وأمرِه، لا يستلزم عدم ثبوتها في نفس الأمر؛ فإنَّ عدم العلم ليس علمًا بالعدم،

(١) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٣٩).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٤٢٣).

ومن المعلوم أن أكثر الناس لا يعرفون ما لصُنَّاعهم وعلمائهم وأمرائهم وشيوخهم ومُصنِّفي الكتب من الحكمة، وإذا اعترضوا عليهم ضُرب لهم المثل المذكور في كتاب «كليلة ودمنة» في القرد والمنشار، فكيف بحكمة أحكم الحاكمين وربِّ العالمين ﷻ؟!»[1].

والمثل الذي يقصده ابن تيمية، هو حكاية أدبية في كتاب «كليلة ودمنة»، عن قردٍ تكلَّف ما لا عِلم له بحقيقته ولا بكيفيته ولا بغايته، فتسبب في إيذاء نفسه أشد الأذى. ونصُّ الحكاية هو: «قال كليلة: زعموا أنَّ قردًا رأى نجَّارًا يشقُّ خشبة على وَتدين، راكبًا عليها كالأُسوار[2] على الفَرَس، وكلما شقَّ منها ذراعًا أدخل فيها وتدًا، وأنَّ النجار قام لبعض شأنه، فانطلق القرد يتكلف من ذلك ما ليس من صناعته، فرَكِب الخشبة، ووجهُه قِبَل ذلك الوتد، وتدلَّت خُصيتاه في الشق، فلما نزع الوتد انضمَّت الخشبة على خُصيتيه، فخرَّ مغشيًّا عليه، وجاء النَّجار، فكان ما لقيَ منه من الضرب أشدَّ مما مرَّ به أضعافًا كثيرة»[3].

فخفاء الحِكَم وتفاضُل العلم بها أمرٌ مستقرٌّ، لا يمكن إنكاره، فينبغي لنا أن نُسلِّم بحكمة الله ﷻ وإتقانه في أفعاله، وإن غابت عنَّا تفاصيل هذه الحكمة وهذا الإتقان، لأنه ﷻ الحكيم، «وكل اسمٍ من أسمائه فإنما يدلُّ على الذات المسمَّاة وعلى الصفة التي تضمَّنها الاسم، كالعليم: يدل على الذات والعِلم، والقدير: يدل على الذات والقدرة، والرحيم: يدل على الذات والرحمة»[4].

***

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٤٢١).

(٢) الأُسوار: كلمة فارسية معناها الفارس والقائد في الجيش، والجمع: أساورُ، وأساورة [المعجم الوسيط (ص: ١٨)].

(٣) كليلة ودمنة (ص: ٧٦).

(٤) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٣٣-٣٣٤).

دليل التخصيص

تختلف الحوادث فيما بينها أشدَّ الاختلاف، وهو اختلاف مشهود في كل صغيرة وكبيرة منها، فنرى أن كل حادث يختص بخصائص وُجِدَ عليها، لا دخل له فيها ولا اختيار، ولا قدرة له على تغيير شيء منها. فإنه وُجِدَ في وقت مخصوص، بكيفية مخصوصة، على هيئة مخصوصة، وحالٍ مخصوصةٍ من القوة أو الضعف، والصحة أو المرض، والطول أو القِصَر، والبياض أو السواد، وغير ذلك مما يتباين فيه الخلق تبايُنًا عظيمًا.

وقد يسأل إنسان: لماذا وُجِدتُ على هذه الخصائص المعيَّنة، ووُجد صديقي على خصائص غيرها، ولم يكن العكس؟ ويمكن أن يسأل عن أجزاء العالم: لماذا كانت على هذه الصورة، وبهذه المقادير، وفي هذه الأزمان؟ وغاية ما يمكنه أن يسأل؛ فلا يمكنه تخصيص شيء منها ولا التحكم فيه.

والجواب عن هذه الأسئلة هو أحد الأدلة الشهيرة على وجود الله، وقد استعمله ابن تيمية بأحسن ما يكون فقال: «قد عُرف بضرورة العقل أن المُحدَثات وما فيها من التخصيص والإتقان والحكمة، دل على الخالق العليم القدير الحكيم»[1]، وقال: «وأما تخصيص بعض المقدورات، فتتبع مشيئته واختياره»[2].

والتخصيص يستلزم فاعلًا متصفًا بالإرادة والمشيئة، وهذه قضية بدهية لا تنتقض ولا تتخلَّف أبدًا. يقول ابن تيمية: «كون المُرجِّح التام يستلزم الرُّجْحان،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٨٤).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٨١١).

وأن الرُّجْحان بدون المرجح التام ممتنع = قضية كلية لا تقبل الانتقاض ولا التخصيص. كما قيل: المُحدَث لا بد له من المُحدِث، والتخصيص المُحدَث لا بد له من مُخصِّص، والممكن لا يترجَّح وجوده على عدمه إلا بمُرجِّح، فهذه قضايا كلية لا تنتقض، سواء قُدِّر المُحدِث والمُخصِّص والمُرجِّح قديمًا أو مُحدَثًا»[1].

والتخصيص دليل قائم، يُحتَجُّ به كما يُحتَجُّ بالحدوث والافتقار. قال ابن تيمية: «واعلم أنه كما يُحتَجُّ بما في العالم من الحوادث، فإنه يُحتَجُّ بما فيه من الاختصاص والمقادير والصفات والأزواج المتنوعة، كما قال: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]»[2].

وهذا الدليل يدل على الفاعل وبعض صفاته، فـ«كونه [ﷻ] مختارًا يبينُ بما دل على الإرادة المُخصِّصة لمفعول دون مفعول، وبما دل على ما في المفعولات من الحكمة المقصودة، وبالأمرين جميعًا»[3].

يقول ابن تيمية: «تخصيص الحوادث بحال ووقت وزمان وصفة تستلزم قصد الرب إلى تخصيصها بتلك الصفة، وإحكامها وإتقانها تستلزم علم الرب لها، ونفس إحداثها تستلزم قدرة الرب، ونفس حدوثها يستلزم وجود الرب المُحدِث لها»[4].

فاختصاص أوقات الحوادث العامة مثلًا بوقت معيَّن دون غيره، يرجع إلى وجود مُخصِّص، وهذا كالمطر والزلازل وغيرها، التي يمكن حصولها في أي وقت.

(١) الصفدية (٢/ ١٠٤).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٢٦١-٢٦٢).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٦٩).
(٤) الجواب الصحيح (٤/ ٦٠٨).

يقول ابن تيمية: «المعلوم بالبديهة هو أن ترجيح أحد المتماثلين من كل وجهٍ على نظيره لا يكون إلا بمُرجِّح، كما ذكره من أن كفتي الميزان لا تترجح إحداهما على الأخرى إلا بمرجح، وأن هذا معلوم بصريح العقل.. وكذلك الأوقات المتماثلة، إذا اختُصَّ وقت عن وقت بحدوث الحادث فيه، كان ذلك التخصيص تخصيصًا لأحد المثلين على الآخر، والتخصيص ترجيحٌ له عليه، فلا بُدَّ من مُخصِّص مُرجِّح»[1].

ولهذا فإن العالم بما فيه من تخصيصات حادثة -سواء من جهة وقت حدوثها، أو من جهة مقاديرها، أو من جهة كيفياتها- دالٌّ على الخالق المُخصِّص المُرجِّح.

يقول ابن تيمية: «اختصاص حدوث أجسام العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده يفتقر إلى مُخصِّص»[2]. ويقول في موضعٍ آخر: «العالَم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض، دالٌّ على مشيئة فاعله، وعلى حكمته أيضًا ورحمته المتضمِّنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه. وإذا كان كذلك فقولنا: «إن ما سوى هذا الوجه جائزٌ» يُراد به أنه جائزٌ ممكن من نفسه، وأن الرب قادرٌ على غير هذا الوجه، كما هو قادرٌ عليه. وذلك لا ينافي أن تكون المشيئة والحكمة خصَّصَت بعض الممكنات المقدورات دون بعض»[3].

فيُستدَل بهذا الدليل على الخالق وعلى إرادته، لأن الإرادة تقوم بالمريد المختار، وقد استدل به الأصبهاني على صفة إرادة الله ﷻ، وعلَّق ابن تيمية في شرحه بقوله: «فإنَّ هذا دليلٌ مشهور للنُّظَّار، ويُقَرَّر هكذا: أن العالَم

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١١٨-١١٩).
(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٢١٨).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١١١-١١٢).

فيه تخصيصات كثيرة، مثل تخصيص كل شيء بما له من القدر والصفات والحركات، كطوله وقِصَره، وطعمه ولونه وريحه، وحياته وقدرته وعلمه، وسمعه وبصره، وسائر ما فيه، مع العلم الضروري بأنه من الممكن أن يكون خلاف ذلك؛ إذ ليس واجبَ الوجود بنفسه. ومعلومٌ أن الذات المجرَّدة التي لا إرادة لها لا تُخَصِّص، وإنما يكون التخصيص بالإرادة»[1].

ويستدل ابن تيمية أيضًا بتخصيص المادة التي يخلق الله منها الأشياء، كتخصيص المطر بخلقه من البخار، والإنسان بخلقه من المني، والشجر بخلقه من الحب، فيقول: «وكذلك المطر معروفٌ عند السلف والخلف بأن الله تعالى يخلقه من الهواء ومن البخار المتصاعد، لكن خَلْقه للمطر من هذا كخلق الإنسان من نطفة، وخلقِه للشجر والزرع من الحب والنوى. فهذا معرفة بالمادة التي خلق منها، ونفس المادة لا توجب ما خُلق منها باتفاق العقلاء، بل لا بد مما به يخلق تلك الصورة على ذلك الوجه، وهذا هو الدليل على القادر المختار الحكيم، الذي يخلق المطر على قدر معلوم وقت الحاجة إليه. والبلد الجُرُز يسوق إليه الماء من حيث أمطر. كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ ۖ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧]، فالأرض الجرز لا تُمطَر ما يكفيها، كأرض مصر: لو أُمطِرَت المطر المعتاد لم يكفِها؛ فإنها أرض إبليز[2]. وإن أُمطِرَت مطرًا كثيرًا مثل مطر شهر خَرِبَت المساكن، فكان من حكمة الباري ورحمته أن أمطر أرضًا بعيدة، ثم ساق ذلك الماء إلى أرض مصر. فهذه الآيات يُستدَلُّ بها على علم الخالق

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٤٥١).
(٢) الإبْليز: الطين الذي يَخْلِفُه نهر النيل على وجه الأرض بعد ذهابه [المعجم الوسيط (ص: ٣)].

وقدرته ومشيئته وحكمته. وإثبات المادة التي خلق منها المطر والشجر والإنسان والحيوان مما يدل على حكمته»[1].

وهذا الدليل يعتمد في أصله على الحدوث، فلا يقال: إنَّ كل ما له خصائص محتاجٌ إلى مُخصِّص، وإنما يقال: إنَّ كل ما حدث على وجهٍ مخصوص في وقت مخصوص = فله مُخصِّص.

ولهذا يُقارب ابن تيمية بين التخصيص والحدوث بقوله: «وهل تخصيص أحد الحادثين بوقت دون وقت، أو شكلٍ دون شكل، أو وصفٍ دون وصف، إلا نوعٌ من حدوث حادث؟ فإن الصفات والأشكال حوادث، والتقدم والتأخر إضافة للحوادث إلى وقتها، فهو صفة في الحدوث، كإضافة الحادث إلى مكانه. وكل ذلك مما يُعلَم بصريح العقل وفطرته السليمة أنه لا بد له من مُحدِث مُخصِّص فاعل مُؤلِّفٍ سواه»[2].

***

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ٤٤٣-٤٤٤).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٨٨).

دليل آيات الرسل

آية الرسول: أمرٌ خارقٌ للعادة مُعجِز، لا يقدر عليه إنسٌ ولا جان، وهي آية بذاتها على الخالق القادر المتحكم في الكون؛ إذ هو مَن أرسل الرسول برسالته وأيَّده بآيته. فآية الرسول تدل على المُرسِل ﷻ، ثم على صدق الرسول في دعواه وصحة رسالته.

يقول ابن تيمية: «الحادثة الخارقة للعادة، فيها إثبات الصانع وإثبات نبوة أنبيائه؛ فإنَّ حدوث هذا الحادث على هذا الوجه في مثل هذا المقام، يوجب علمًا ضروريًّا أنه من القادر المختار لتصديق موسى ونصرِه»[1].

ويقول في موضعٍ آخر: «المعجزة تدل على الوحدانية والرسالة، وذلك لأن المعجزة -التي هي فعلٌ خارق للعادة- تدل بنفسها على ثبوت الصانع كسائر الحوادث، بل هي أخصُّ من ذلك، لأن الحوادث المعتادة ليست في الدلالة كالحوادث الغريبة. ولهذا يُسبَّح الرب عندها ويُمَجَّد ويُعَظَّم ما لا يكون عند المعتاد، ويحصل في النفوس ذِلَّةٌ من ذِكر عظمته ما لا يحصل للمعتاد؛ إذ هي آياتٌ جديدة فتُعطَى حقها، وتدل بظهورها على الرسول، وإذا تبيَّن أنها تدعو إلى الإقرار بأنه رسول الله، فتتقرَّر بها الربوبية والرسالة»[2].

وقد شرح ابن تيمية هذا الاستدلال في موضع، أنقله بطوله ليُفهَم على وجهه. يقول: «نفس المعجزات يُعلَم بها صِدق الرسول المتضمِّن إثبات مُرسِلِه، لأنها دالَّة بنفسها على ثبوت الصانع المُحدِث لها، وأنه أحدثها

(١) الصفدية (١/ ١٣٨).
(٢) مجموع الفتاوى (١١/ ٣٧٩).

لتصديق الرسول، وإن لم يكن قبل ذلك قد تقدَّم من العبد معرفة الإقرار بالصانع. وقد يقال: إن قصة موسى من هذا الباب. قال تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا ۖ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا ۖ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَن كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٥-٥١]. وفي سورة طه: ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ﴾ [طه: ٤٧]، إلى آخر القصة. ففرعون كان منكِرًا للصانع، مستفهمًا عنه استفهام إنكار، سواء كان في الباطن مُقِرًّا به أو لم يكن، ثم طلب من موسى آية فأظهر آيته، ودلَّ بها على إثبات إلهية ربِّه وإثبات نبوته جميعًا. كما قال: ﴿قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٣١﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩-٣٣].

ولهذا قال السحرة لما عارضوا معجزته بسحرهم، فبطل سحرهم، وتبيَّن أن تلك آية لا يُقدِر عليها المخلوقين: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ [الشعراء: ٤٧-٤٨]، فكان إيمانهم بالله لمَّا شاهدوا معجزة موسى عليه السلام، فكانت المعجزة مُبيِّنة للعلم بالصانع وبصدق رسوله. وذلك أن الآيات التي يُستدَلُّ بها على ثبوت الصانع تدل المعجزةُ كدلالتها وأعظم. وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومةً بالاضطرار، كالمَثَل الذي ضربوه في أن رجلًا لو تصدَّى بحضرة مَلِكٍ مُطاع وقال: إن كنتُ رسولك فانقض عادتك، وقم ثم اقعد، ثم قم ثم اقعد، فخرق الملك عادته، وفعل ما طلبه المُدَّعي على وَفْق دعواه، لَعَلِمَ الحاضرون بالضرورة أنه فعل ذلك تصديقًا له. فمن المعلوم أنه إذا تنازع رجلان: هل داخل هذه الدار ناسخ يكتب خطًّا مليحًا؟ فأخذ المُدَّعي ورقًا أبيض، ومعه شِعرٌ قد صنعوه في تلك الحال في ورقة أخرى، وقال: إن

كان هناك ناسخ فلينسخ هذا الشعر في هذه الورقة البيضاء، فأُخرجت إليهم الورقة البيضاء وقد كُتب فيها ذلك الشعر = تيقنوا أن هناك من ينسخ. فكذلك مَن نازع في إثبات صانعٍ يقلب العادات ويُغيِّر العالم عن نظامه، فأظهر المُدَّعي للرسالة المُعجِزَ الدالَّ على ذلك = عُلم بالضرورة ثبوت الصانع الذي يخرق العادات، ويُغيِّر العالم عن نظامه المعتاد. وبالجملة فانقلاب العصا حيَّة أمرٌ يدل على ثبوت صانع قدير عليم حكيم، أعظم من دلالة ما اعتِيد من خلق الإنسان من نطفة، فإذا كان ذاك يدل بنفسه على إثبات الصانع، فهذا أولى. وليس هذا موضع بسط هذا، وإنما المقصود التنبيه على أن المعجزات قد يُعلَم بها ثبوت الصانع وصدق رسوله معًا»[1].

***

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤١-٤٤) باختصار ذكر الآيات.

حدوث العالم

ذكرتُ في دليل «الافتقار الذاتي» أحد أوجه حدوث العالم عند ابن تيمية، وهو أن العالم مجموعُ أجزائه، وأن كل جزء من العالم مفتقرٌ إلى: تحقُّقِ أسباب وشروط، وانتفاء موانع قد تمنع وجوده. وأن هذه المفتقِرات -التي هي أجزاء العالم- تحتاج إلى ما هو خارج عنها، لأن المفتقرات لا تقوم بنفسها، بل بغيرها.

وسنبسط القول هنا في أوجه أخرى يُثبت بها ابن تيمية حدوث العالم، وينطلق فيها من المقدمات اليقينية الحسية أو الفطرية، كما هي عادته ﷺ في التقعيد.

يعتمد ابن تيمية في إثبات «حدوث العالم» على القسمة الحاصرة في أن يكون المُحدِث: إما علة تامة مستلزمة لمعلولها، وإما فاعلًا أزليًّا مريدًا.

فافتراض قِدَم شيء من العالم يلزم منه أن يكون هذا الشيء القديم: (١) إما موجبًا بالذات (علة تامة)، بمعنى أن يكون مفعوله تامًّا ينتج عنه بلا مشيئة ولا اختيار، فيكون مفعوله أزليًّا بأزليَّته، ومن ثم يكون كل ما يوجبه وما هو علة له أزليًّا بأزليَّته، فلا يحدث في العالم حادث، لانعدام الإرادة والاختيار، ولأن العلة التامة لا يتخلَّف عنها شيء من معلولاتها. (٢) وإما فاعلًا أزليًّا مريدًا مختارًا يُرجِّح الحوادث وقتما شاء، وحينئذٍ لا يكون شيء من مفعولاته قديمًا، ولا يكون شيء من مفعولاته -أو مما هو منفصل عنه من الحوادث- لازمًا له.

ونحن نشهد العالم مليئًا بالحوادث الدالَّة على الفاعل المُريد، فينقض هذا افتراض كون مُحدِث العالم عِلَّةً تامَّةً مستلزمة لتمام معلولها أزَلًا.

وقد ذكر ابن تيمية هذا المعنى في غير موضع، ومن ذلك قوله: «لو كان شيء من العالم أزليًّا قديمًا، للَزِم أن يكون فاعله موجبًا بالذات، ولو كان فاعل العالم موجبًا بالذات، لم يحدث في العالم شيء من الحوادث. والحوادث فيه مشهودة، فامتنع أن يكون فاعل العالم موجبًا بذاته، فامتنع أن يكون العالم قديمًا كما قاله أولئك الدهرية، بل ويمتنع أيضًا أن يكون المعيَّن الذي هو مفعول الفاعل أزليًّا، لا سيما مع العلم بأنه فاعلٌ باختياره، فيمتنع أن يكون في العالم شيء أزلي على هذا التقدير»[1].

وقال: «فالحوادث مشهودة في العالم، فلو كان الصانع موجبًا بذاته علة تامة مستلزمة لمعلولها، لم يحدث شيء من الحوادث في الوجود؛ إذ الحادث يمتنع أن يكون صادرًا عن علة تامة أزلية، فلو كان العالم قديمًا لكان مبدعه علة تامة، والعلة التامة لا يتخلف عنها شيء من معلولها، فيلزم من ذلك أن لا يحدث في العالم شيء. فحدوث الحوادث دليل على أن فاعلها ليس بعلة تامة في الأزل، وإذا انتفت العلة التامة في الأزل بطل القول بقِدَم شيء من العالم»[2].

فإما أن يكون الفاعل خالقًا مريدًا، وإما ألا يكون شيء في العالم حادثًا، لأن «العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها، لا يمكن أن يحدث عنها شيء»[3]، وما دام حدوث الأشياء مشهودًا، فليس في العالم شيءٌ قديم.

وفي مواضع أخرى، يردُّ ابن تيمية افتراضَ ثبوت العلة القديمة وحدوثِ الحوادث عنها بوسائط وأسباب، لأن العلة التامة القديمة تستلزم أزلية

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٢٣٤).
(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ١٤٨).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٣٠).

ما ينتج عنها، فكل ما تنتجه العلة التامة القديمة قديمٌ بقِدمها، فإن كانت الوسائط والأسباب ناتجةً عن العلة التامة القديمة لم يمكن أن تتخلف عنها، وإذا تخلَّفت عنها كان صدورها عن العلة التامة القديمة ممتنعًا، فتكون هذه الأسباب والوسائط حينئذٍ حادثةً مُحتاجةً إلى مُحدِث، والمُحدِث لا يمكن أن يكون علة تامة بواسطة أو بغير واسطة، وهذا يلزم منه اعتقاد حدوث تلك الحوادث المرئية بلا فاعل، لأنه لا يصح نسبتها للعلة التامة الموجبة بذاتها القديمة، وهذا ممتنع، فثبت وجود المُحدِث القادر المختار الذي يفعل بمشيئته، وبطل ثبوت العلة التامة وكون العالم قديمًا.

يقول ابن تيمية، في إجابة عن سؤال في صدور الموجودات: «لا ريب أنها صدرت عن مشيئة الله كما أخبر بذلك القرآن، وكما عُلم بالعقل. فإنه إذا عُلم أنه ليس موجبًا بذاته، لأن ذلك يستلزم قِدَم الموجودات كلها، لامتناع أن تكون الذات الموجبة يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط، لأن ما يحدث عن العلة التامة القديمة بعد أن لم يكن: (١) إن كانت علته هي مجرد العلة القديمة له، وجب قِدَمُه بقِدَمِها، وإلا لزم تخلُّف المعلول عن علته التامة، وذلك محال. (٢) وإن لم تكن علته هي مجرد العلة التامة القديمة، فلا بد من حوادث تحدث تتم بها علته، والقول في تلك الحوادث التي هي أسباب كالقول في الحوادث التي هي المسبَّبات، يمتنع أن تصدر عن علة تامة قديمة. فصار حدوث كل حادث موقوفًا على حادث، وليس في الحوادث ما يحدث عن علة تامة قديمة، فلا يوجد حادث إلا بسبب حادث، وذلك السبب الحادث ليس له علة قديمة تامة، فليس للحوادث علة تامة قديمة. فيبطل القول بقِدَم العالم، لأنه إذا كان قديمًا لزم قِدَم العلة التامة، وهذا يُبطل قِدَمَه على رأي القائلين بالموجب بالذات، وهم الإلهيون، وعلى رأي الدهرية المُعطِّلة

المحضة، وهم الذين ينكرون وجوب الوجود ويقولون: العالم موجود بنفسه. فإنه يقال لهم: هذه الحوادث المشهودة لا بد لها من فاعل، ولا يجوز أن يكون علة، سواء جعلت العلة هي غير العالم أو جزءًا من العالم أحدث حوادث العالم، لأن تلك العلة إن كانت تامة وجب قِدَم معلولها؛ فيلزم قِدَم الحوادث، وإن لم تكن تامة توقَّفَت على حوادث، والقول فيها كالقول في المسببات الأُوَل، وقد تقدم تمام الكلام. فالحوادث تقتضي مُحدِثًا قطعًا، والمُحدِث يمتنع أن يكون علة موجبة بوسط أو بغير وسط، سواء كان من العالم أو من غير العالم. وإذا بطلت العلة الموجبة ثبت القادر المختار الذي يفعل بمشيئته، وبَطَلَ قِدَم العالم»[1].

وفي نفس السياق يقول: «وهذا مما يتبين به بطلان قولهم في قِدَم العالم، ويتبين أن كل ما سوى الله تعالى حادثٌ بعد أن لم يكن؛ فإن القديم المعلول لا يصدر إلا عن موجب بذاته أزليِّ الإيجاب، وهو العلة التامة الأزلية التي تستلزم معلولها في الأزل، فلو كان في العالم ما هو قديم، لزِم ثبوت العلة التامة الأزلية، لكن ثبوت هذه ممتنع، لأنه حينئذٍ يلزم ألا يكون للحوادث فاعل، لا بوسط ولا بغير وسط، لأن الحوادث لا تحدث عن علة تامة لها أزلية. فكل ما سوى الله لا بد أن يقارن شيئًا من الحوادث أو تحدث فيه الحوادث، وكل ما قارن شيئًا من الحوادث أو حدثت فيه الحوادث يمتنع أن يصدر عن علة تامة أزلية؛ إذ يمتنع صدوره دون الحوادث عن الفاعل، لأنه لا بد للحوادث من الفاعل. فإثبات قِدَم شيء من العالم يستلزم إثبات علة قديمة له، وإثبات العلة القديمة توجب كون الحوادث لا فاعل لها، سواء قيل: إنَّ تلك العلة القديمة صدر عنها ما قارنته الحوادث، أو صدر عنها ما حدثت فيه الحوادث، فإنه على

(١) مسألة حدوث العالم (ص: ١٧١-١٧٢).

التقديرين يلزم كون الحوادث لا فاعل لها، لامتناع صدور الحوادث عن العلة التامة الأزلية. وإذا كان قِدَم شيءٍ من العالم يستلزم إثبات العلة التامة القديمة، وإثبات ذلك يستلزم كون الحوادث لا فاعل لها، وهذا اللازم باطل بالضرورة، فالملزوم أيضًا باطل. والملزوم قِدَم شيءٍ من العالم، فإذا كان الملزوم باطلًا فنقيضه حق، وهو أنه ليس من العالم شيء قديم»[1].

ويقول: «ومما يُبيِّن ذلك: أن القديم يستلزم قِدَم موجبه أو وجوبه، فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره؛ إذ الممكن الذي لا موجب له لا يكون موجودًا، فضلًا عن أن يكون قديمًا، بالضرورة واتفاق العقلاء، وإذا كان واجبًا بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديمًا بالضرورة واتفاق العقلاء، وإذا كان واجبًا بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديمًا، ولا يكون موجبًا له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة أيضًا، فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرطٌ من شروط الإيجاب حادثًا، لأن الموجب المقتضي للفاعل المؤثر يمتنع أن يتأخر عن موجبه الذي هو مقتضاه وأثره، وهذا معلومٌ بالضرورة، ومتَّفَقٌ عليه بين العقلاء. وإذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجبًا بنفسه؛ إذ لو كان كذلك لم يكن في الموجودات ما هو حادث، لأن الحادث كان معدومًا، وهو مفتقر إلى مُحدِث يُحدِثه، فضلًا عن أن يكون واجبًا بنفسه. فثبت أن في العالم ما ليس بواجب، والواجب بغيره لا بد له من موجب تام مستلزم لموجبه، والموجب التام لا يتأخر عنه شيء من موجبه ومقتضاه، فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام، كما يمتنع أن تكون هي واجبة بنفسها، وإذا لم تكن واجبة ولا صادرة عن علة موجبة فلا بد لها من فاعل ليس موجبًا بذاته، وإذا كان غاية ما يقولون: إن العالم علة موجبة بنفسها بغير واسطة أو بوسائط

(١) الصفدية (١/ ٢١-٢٢).

لازمة لتلك العلة، فعلى هذا التقدير: يمتنع حدوث الحوادث عنه، فإن لم يكن للحوادث فاعلٌ غيره، وإلا لزم حدوثها بلا مُحدِث، وهذا معلوم الفساد بالضرورة. فتبيَّن أن للحوادث مُحدِثًا ليس هو مستلزمًا لموجبه ومقتضاه، فامتنع أن يكون مُحدِث الحوادث علة مستلزمة لمعلولها، أو أن يكون شيئًا من معلولاتها»[1].

ويُبيِّن ابن تيمية التناقض في القول بقِدَم العالم، بأن العالم مستلزمٌ لعدم قِدَمه، لحدوث الحوادث فيه، فلو كان قديمًا ثم حدثت الحوادث فيه، للزم ألا يكون قديمًا، وما استلزم ثبوتُه نفيَه فهو باطل.

يقول ابن تيمية: «وقد تأملت هذا في كلام عامة المُبطِلين، فوجدت قولهم ينقض قولهم، حتى يصير قولهم جامعًا بين النقيضين. وهذه الحجة يمكن تصويرها بأنواع من الصور القياسية البرهانية، مثل أن يقال: لو كان العالم قديمًا للَزِم أن يكون واجبًا، أو صادرًا عن موجب واجب بنفسه، وعلى التقديرين: يلزم أن لا يحدث فيه شيء، وقد حدث؛ فيلزم أن لا يكون قديمًا، فلو كان قديمًا للَزِم أن لا يكون قديمًا. وما استلزم ثبوته نفيه كان باطلًا في نفسه؛ فقِدَمُه باطل، وهذا نوع من الدَّوْر الباطل»[2].

ويُفصِّل في موضعٍ آخر تفصيلًا بديعًا، ويردُّ فيه افتراض أن يكون الشيء القديم يجمع بين الفعل بالإرادة، وبين أن يكون علة تامة، فيقول: «لو كان شيء من العالم قديمًا، لكان موجبًا بذاته بمقارنة موجبه لا يتأخر عنه، والثاني باطل، لأنه لو كان كذلك لم يحدث في العالم شيء، لأن العالم بجميع ما

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٥٢-١٥٣).
(٢) مسألة حدوث العالم (ص: ١٦٥).

فيه موجب له، فلو كان موجبه يقارنه في الأزل لَزِم أن لا يحدث في العالم شيء، ولو أوجب العالم دون الحوادث لوجد الملزوم دون اللازم، ولحدثت الحوادث بعد ذلك عن الموجب المستلزم لموجبه في الأزل، وكلاهما ممتنع. وكل خبر في العالم فهو مستلزم لمقارنة الحوادث؛ إذ يمكن أن تقوم به الحوادث، فلو كان صادرًا عن موجب بالذات لامتنع حدوث الحوادث مقارنة له أو حادثة بعده، لأن صدورها عن موجب بالذات ممتنع، لا سيما والذات التي من شأنها أن تقوم بها الأفعال المتعاقبة فيفعل شيئًا بعد شيء، لا يكون فعلٌ معيَّنٌ لازمًا لذاتها، فلو كان في العالم شيء قديم تبيَّن أنه إنما يلزمها نوع الأفعال لا فعل معين. وأيضًا فلزوم الفعل المعين لمفعول معين لذاتٍ تقوم بها الأفعال المتعاقبة وتفعل شيئًا بعد شيء = غير معقول؛ فإنها متى كانت كذلك امتنع أن يلازمها أزلًا وأبدًا فعلٌ معين، فإنَّ ملازمة المعين ينافي كون فعلها شيئًا بعد شيء، وإذا قيل: يلزمها فعل معين ولا يلزمها شيء من الأفعال، كانت أفعالها منقسمة إلى معين لازم لها، وإلى نوع يحدث شيئًا بعد شيء، فهي للأول موجبة بذاتها، وللثاني فاعلة باختيارها، فيكون موجبة بالذات لمفعول وفاعل بالاختيار لمفعولات، واجتماع هذين في الذات الواحدة تناقُض، لأن كونها فاعلة بعد اختيارها شيئًا بعد شيء، يناقض اتصالها بالإيجاب بالذات، مع أن الفعل المعين الملازم للذات لا يعقل، ولا يعقل الفعل إلا الإحداث، وإنما يعقل فيما كان لازمًا لها أن تكون صفة لها كالحياة، لا أن يكون مفعولًا لها، فكونه مفعولًا يناقض كونه معه لازمًا، لا سيما إذا كان الفاعل فاعلًا بالاختيار»[1].

(١) الاستغاثة في الرد على البكري (ص: ٢٧٨-٢٨٠).

وهذا نصٌّ جمٌّ الفوائد كثير المنافع، يبين فيه ابن تيمية -زيادةً على ما سبق- أن الذات التي من شأنها أن تقوم بها الأفعال المتعاقبة لا يلزمها فعل معين، وأنه لو كان شيء من العالم قديمًا لكان الذي يلزمها نوع الأفعال لا فعل معين (أي أن كل الأفعال التي في العالم لازمة لها قديمة بقدمها، فيمتنع حينئذٍ أن يكون شيء من العالم حادثًا، وهذا باطل بما نشاهده من حدوث الحوادث). وأن لزوم الفعل المعين لذات تقوم بها الأفعال المتعاقبة غير معقول، لأن كون أفعالها متعاقبة حادثة (مُرادة مُختارة) يناقض كون شيء من أفعالها لازمًا لها (لا إرادة لها فيه ولا اختيار). فإذا قيل إنه يلزمها فعل معين لا يلزمها غيره، كانت أفعالها منقسمة إلى معيَّن لازم لها (فتكون موجبة بالذات، لا اختيار لها ولا إرادة في أفعالها)، وإلى نوع يحدث شيئًا بعد شيء (فتكون فاعلة باختيارها)، واجتماع هذين في الذات الواحدة تناقض، لأن المفعول لا يكون متصلًا بالذات منفصلًا عنها، والفاعل لا يكون مختارًا مريدًا غيرَ مختار ولا مريد، فهذا تناقض بيِّن! ثم إن ما يلزم الذات لا يُعقل أن يكون من مفعولاتها، وإنما هو من صفاتها، لأن المفعول الحادث لا بد له من فاعل مُحدِث، فكون الشيء مفعولًا يناقض كونه لازمًا للذات قد حدث بغير إرادة واختيار!

يقول ابن تيمية: «إن الأدلة لا تدل على قِدَم شيء بعينه من العالم، بل تدل على أن ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن؛ إذ هو فاعلٌ بقدرته ومشيئته كما تدل على ذلك الدلائل القطعية، والفاعل بمشيئته لا يكون شيئًا من مفعوله لازمًا بصريح العقل واتفاق عامة العقلاء، بل وكل فاعل لا يكون شيء من مفعوله لازمًا لذاته، ولا يتصور مقارنة مفعوله المعين له، ولو قُدِّر أنه فاعل بغير إرادة، فكيف الفاعل بالإرادة؟! وما يُذكر بأن المعلول يقارن علته إنما يصح فيما كان من العلل يجري مجرى الشروط؛ فإن الشرط لا يلزمه

أن يتقدم على المشروط، بل قد يقارنه كما تقارن الحياة العلم، وأما ما كان فاعلًا سواء سُمِّي علة أو لم يُسَمَّ علة فلا بد أن يتقدم على الفعل المعين، والفعل المعين لا يجوز أن يقارنه شيء من مفعولاته، ولا يعرف العقلاء فاعلًا قط يلتزمه مفعول معين، وقول القائل: «حركت يدي فتحرك الخاتم» هو من باب الشروط لا من باب الفاعلين، ولأنه لو كان العالم قديمًا لكان فاعله موجبًا بذاته في الأزل ولم يتأخر عنه موجبه ومقتضاه، ولو كان كذلك لم يحدث شيء من الحوادث، وهذا خلاف المشاهدة، وإن كان هو سبحانه لم يزل قادرًا على الكلام والفعل، بل لم يزل متكلمًا إذا شاء فاعلًا لما يشاء، ولم يزل موصوفًا بصفات الكمال، منعوتًا بنعوت الجلال والإكرام، والعالم فيه من الإحكام والإتقان ما دل على علم الرب، وفيه من الاختصاص ما دل على مشيئته، وفيه من الإحسان ما دل على رحمته، وفيه من العواقب الحميدة ما دل على حكمته، وفيه من الحوادث ما دل على قدرة الرب تعالى، مع أن الرب مستحق لصفات الكمال لذاته؛ فإنه مستحقٌّ لكل كمال ممكن للوجود لا نقص فيه مُنَزَّهٌ عن كل نقص»[1].

وبعد أن نقض ابن تيمية افتراض قِدَم العالم، كله أو جزء منه، عالج المسألة من وجه آخر، هو أن العلم بحدوث العالم ليس مقتصرًا على الأدلة العقلية، بل يمكن العلم به من طريق الخبر الإلهي. فالعلم بوجود الرب لا يتوقف على العلم بحدوث العالم، بل يمكن العلم به بالحوادث المشاهدة، والافتقار، والإمكان، والتخصيص، وآيات الرسل، وغير ذلك. وليس العلم بهذا متوقفًا على حدوث العالم، فإذا عُلِمَ وجود الرب وصِدق الرسول والرسالة، فإنَّ

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١٥٧-١٥٨).

كل ما بُعِث به الرسول هو من الصدق الذي قاله الرب، ومن ذلك الإخبار بحدوث العالم.

يقول ابن تيمية: «العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الأدلة العقلية، بل يمكن معرفة صِدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة، ثم يُعلَم حدوث العالم بالسمع»[1].

***

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٣٢).

تفاضل الأدلة

ليست الأدلة السابقة على درجة واحدة في استعمال ابن تيمية لها، ولا في وضوحها للمتلقي؛ فبعضها أظهر في العقول وأبْدَه من بعض، وبعضها مقدماته أطول من غيره، وغير ذلك مما يجعلها تتفاوت في فهمها وقبولها.

يقول ابن تيمية: «كل ما دلَّ على أن الحوادث الممكنات مخلوقة لله، فهو يدلُّ على أفعال العباد؛ إذ هي جزء من الحوادث الممكنات، فاستدلالُ بعضهم على ذلك لكونها ممكنة فتفتقر إلى مرجِّح، كما سلكه أبو عبد الله الرازي، ليس هو أبلغَ من الاستدلال على ذلك بكون ذلك مُحدَثًا بعد أن لم يكن فيفتقر إلى مُحدِث، بل هو أبلغ وأكمل؛ فإنَّ افتقار المُحدَث إلى المُحدِث أظهرُ من افتقار الممكن إلى المرجِّح، ولكن هو وطائفة من أهل الكلام قبله عكسوا الأمر في إثبات الصانع، فجعلوا طريقة الاستدلال بالمُحدَث على المُحدِث مبنيةً على طريقة افتقار الممكن إلى المرجح، وهذا غلط جدًّا. فإنه إذا قيل: إن تلك معلومة بالضرورة **فالضرورة هنا أرجح بكثير**، والمُحدَث شيء موجود، كان بعد أن لم يكن، حدوثه أمر خارجي موجود في الخارج. وأما الممكن فإنما يقدَّر مستوي الطرفين في النفس؛ إذ هو في الخارج إما واجب بنفسه وإما ممتنع بنفسه، ولهذا منع طائفة من الفلاسفة أن يقال في الموجودات: إنها ممكنة بنفسها. وخالفوا ابن سينا في ذلك كما ذكره ابن رشد الحفيد. فالعلم بثبوت الممكن فيه من الصعوبة ما ليس في العلم بحدوث المحدَث؛ فإن حدوث المحدَثات مشهود بالحس، وهو صفة خارجية ثابتة ليست مقدَّرة

في العقل. ثم افتقار المحدَث إلى مُحدِثٍ **أظهرُ وأبينُ وأَبْدَهُ للعقل** من كون الممكن المستوي الطرفين مفتقرًا إلى المرجح»[1].

فقد فضَّل هنا طريقة «الافتقار» و«حدوث الحوادث» على طريقة «الإمكان»، من جهة ظهورها وبداهتها، وهو يُفضِّل «حدوث الحوادث» على «التخصيص» فيقول: «معلومٌ لكل ذي فطرة سليمة أن العلم بأن الحادث لا بد له من مُحدِث أبينُ من العلم بأن التخصيص لا بد له من مُخصِّص؛ فإنه ليس التخصيص إلا نوعًا من الحوادث»[2].

ويقول في موضعٍ آخر: «فإن العلم بأن المحدَث لا بد له من مُحدِث أبينُ من العلم بأن الممكن لا بد له من واجب، فتكون تلك الطريق أبينَ وأقصر، وهذه الطريق أخفى وأطول حيث يستدل بالحدوث على الإمكان، ثم بالإمكان على الواجب. وإن كان بعض الناس يستدل بالحوادث على المحدِث، فإن الحوادث لا تختص بما هي عليه إلا بمخصص، فإنه يجوز أن تقع على خلاف ما وقعت عليه، فتخصيصها بوقت دون وقت، وبوصف دون وصف، لا بد له من مخصص»[3].

***

(١) جامع المسائل (٦/ ١١١-١١٢)، وانظر: منهاج السنة النبوية، (١/ ٢٨٨)، شرح الأصبهانية (ص: ٦٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٦٢)، وانظر شرح الأصبهانية (ص: ٥٣).
(٣) شرح الأصبهانية (ص: ٥١-٥٢).

اعتراضات على أدلة الفلاسفة والمتكلمين

الأدلة على وجود الله أكثر من أن تُحصَى، فكل مخلوقٍ آيةٌ على خالقه، ولكن ليس كل استدلال رُكِّبَ على صورة منطقية يصلح دليلًا على وجود الله، فالأدلة على الشيء قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة، وأمرٌ عظيمٌ كوجود الله ﷻ الذي هو أصل كل حق في الوجود من أشد ما يحتاج الناس فيه إلى اليقين، وما كان بالناس الحاجة إليه فإن الله يُيسِّر أدلته بحسب حاجتهم إليه. ولكن يأتي الخطأ وتكثر الشبهات من طريق صناعة أدلة فاسدة على المطلوب، ثم التمسك بها، كأنه لا يمكن الاستدلال إلا بها!

يقول ابن تيمية: «ما يحتاج الناس إلى معرفته، مثل الإيمان بالله ورسوله، فإنَّ الله يُوسِّع طرقه ويُيسِّرها، وإن كان الناس متفاضلين في ذلك تفاضلًا عظيمًا. وليس الأمر كما يظنه كثيرٌ من أهل الكلام من أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بطريق يُعيِّنونها، وقد يكون الخطأ الحاصل بها يناقض حقيقة الإيمان، كما أن كثيرًا منهم يذكر أقوالًا متعددة، والقول الذي جاءت به الرسل وكان عليه سلف الأمة لا يذكره ولا يعرفه»[1].

وقد جاء القرآن بأحسن الطرق البرهانية، واشتمل على المقدمات العقلية البيِّنة التي لا يمكن أن يجحدها أحد، ليُقِرَّ المخاطَبُ بالحق، بل اشتمل على الموعظة الحسنة التي هي ترغيبٌ في الحق وترهيبٌ من اتباع الباطل، والتي يحتاج إليها مُتَّبِعو الأهواء. ففيه البراهين لطالب الحق، وفيه الزواجر لمتبع الهوى.[2]

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٦٦).
(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٦٣-١٦٤).

ويُبيِّن ابن تيمية في غير موضع، أنَّ ما في القرآن أكمل من أقوى براهين المتكلمين والفلاسفة، مع سلامته من الفساد والصعوبة والتطويل. يقول: «إذا تأمَّل العاقل الخبير نهاية ما يذكره أهل النظر من جميع طوائف الكلام والفلسفة وغيرهم، وجد الذي في القرآن أكملَ منه، مع سلامته عن الخطأ والتناقض والتلبيس والتعقيد والتطويل الذي يكثُر في كلام أولئك»[1].

ويقول في موضعٍ آخر: «ونحن قد بيَّنَّا في غير هذا الموضع أن القرآن بُيِّن فيه أصول الدين في المسائل والدلائل على غاية الإحكام ونهاية التمام، وأن خلاصة ما يذكره أهل الكلام والفلسفة إنما هو بعض ما بيَّنه القرآن والحديث، مع سلامة ذلك عما في كلامهم من التناقض والاختلاف، واشتماله على ما تقصر عنه نهايات عقولهم، وما لا يطمعون أن يكون من مدلولهم. وبيَّنَّا أن تعريف الشارع ودلالة الشرع ليس بمجرد الإخبار كما يظنه من يظن ذلك من أهل الكلام والفلسفة»[2].

ويُبيِّن أيضًا أن الرسل أقامت الأدلة العقلية على الأصولِ، التي يتوقف على الإيمان بها الإيمانُ بغيرها من السمعيات، بخلاف الطرق البدعية المخالفة سبيل الشرع، فيقول: «إن الرسول بيَّن بالبراهين العقلية ما يتوقف السمع عليه، والرسل بيَّنوا للناس العقليات التي يحتاجون إليها، كما ضرب الله في القرآن من كل مَثَل. وهذا هو الصراط المستقيم، الذي أمر الله عباده أن يسألوه هدايته. وأما الطريقان المبتدَعان: فأحدهما: طريق أهل الكلام البدعي

(١) شرح الأصبهانية (ص: ١٨٠).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٤).

والرأي البدعي؛ فإن هذا فيه باطل كثير، وكثيرٌ من أهله يُفرِّطون فيما أمر الله به ورسولُه من الأعمال، فيبقى هؤلاء في فساد علم وفساد عمل»[1].

ويُبيِّن في موضعٍ آخر أن المقصود بالسمع: الأخبار التي لا تُعلَم بالعقل، وإنما تُعلَم بالخبر المجرَّد، والتي يكون شاهد الإيمان بها الأدلة العقلية اليقينة، التي أقامها على أنه مُرسَل من عند الخالق، وأنه رسوله الصادق المُبلِّغ عنه ما أمره به، فيقول: «بيان الرسول على وجهين: تارةً يُبيِّن الأدلة العقلية الدالة عليها، والقرآن مملوءٌ من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلهية والمطالب الدينية. وتارةً يخبر بها خبرًا مجرَّدًا، لِما قد أقامه من الآيات البينات والدلائل اليقينيات على أنه رسول الله المُبلِّغ عن الله، وأنه لا يقول عليه إلا الحق، وأن الله شهد له بذلك، وأعلمَ عباده وأخبرهم أنه صادق مصدوق فيما بلَّغه عنه، والأدلة التي بها نعلم أنه رسول الله كثيرة متنوعة، وهي أدلة عقلية تُعلَم صحتها بالعقل، وهي أيضًا شرعية سمعية، لكن الرسول بيَّنها ودل عليها وأرشد إليها. وجميع طوائف النُّظَّار متفقون على أن القرآن اشتمل على الأدلة العقلية في المطالب الدينية، وهم يذكرون ذلك في كتبهم الأصولية وفي كتب التفسير، وعامة النُّظَّار أيضًا يحتجُّون بالأدلة السمعية الخبرية المجردة في المطالب الدينية، فإنه إذا ثبت صدق الرسول وجب تصديقه فيما يخبر به»[2].

وهذه الطرق القرآنية التي لا تخالف ما جاء به الرسول، هي التي ينقطع معها الملاحدة انقطاعًا عقليًّا تامًّا على التحقيق، وفي هذا يقول ابن تيمية: «لا

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ٤٢٨).
(٢) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ١٠٣).

تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعًا تامًا عقليًّا لا حيلة لهم فيه، إلا على طريقة السلف أهلِ الإثبات للأسماء والأفعال والصفات، وأما مَن نفى الأفعال أو نفى الصفات، فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بِخِناقه، ويبقى حائرًا شاكًّا مرتابًا مذبذبًا»[1]، و«من عَدَلَ عن الطرق الصحيحة الجلية القطعية القريبة البيِّنة، إلى طرق طويلة بعيدة، لم يُؤمَن عليه الانقطاع»[2].

وسبب انقطاع السالك للطرق الفلسفية والكلامية الفاسدة: أن تلك الطرق أصول كلية صنعها أهل الكلام والفلسفة، والأصول يجب أن تكون مُطَّرِدة، ومن طرد هذه الأصول فإنه لا بد له من التزام لوازمها التي تخالف صراحةً ما جاء به الرسول ﷺ.

يقول ابن تيمية: «ثم إنَّ تلك الطرق البدعية لها لوازم، فاحتاج من استدلَّ بها أن يلتزمَ لوازمها؛ فإنَّ ثبوت الملزوم بدون اللازم ممتنع. وكانت لها لوازم تُناقض كثيرًا مما جاء به الرسول، فصار هؤلاء يريدون إثبات صدق الرسول بما يستلزم تكذيب الرسول. وصار كثيرٌ من الناس الذين عرفوا أن طرقَهم طرقٌ مبتدعَة في الشرع، يعتقدون أنها مع ذلك طرق صحيحة تُعرَف صحتها بالعقل، وإن لم تكن طرقًا شرعية. ورأوا معارضتها لكثير مما أخبر به الرسول، فصاروا حائرين، إن أبطلوا تلك الطرق ظنوا أنهم أبطلوا الأصول العقلية التي ثبت بها صدق الرسول، وإن صحَّحوها لزمهم تكذيب كثيرٍ مما جاء به الرسول»[3].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٥).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٨٤).
(٣) جامع المسائل (٧/ ٣٧٣).

«وبهذا وأمثاله يتبين أنه لم يسلك أحد طريقًا مخالِفةً للسنة في إثبات شيء من أصول الإيمان، إلا والله قد أغنى عنها بما هو سليمٌ من عيوبها، وأن تلك الطريق وإن غمض على أكثر الناس معرفةُ فسادها لدقته، فلا يخفى عليهم إمكان الاستغناء عنها. ونحن كثيرًا ما نقصد بيان أن الطرق التي خالف سالكُها شيئًا من النصوص غيرُ محتاجٍ إليها، بل مستغنٍ عنها، ليتبين أن العلم بصدق الرسول، وصحة ما جاء به من الكتاب والسنة، ليس موقوفًا على شيء من الطرق التي تُناقض شيئًا مما جاء به، مع أنَّا نُبيِّن أيضًا أن تلك الطرق فاسدة، لكن بيان الاستغناء عنها في مقام، وبيان فسادها في مقام. وأهل البدع يدَّعون الحاجة إليها أولًا، ثم يعارضون بها النصوص ثانيًا، فنحن نُبيِّن الغِنى عنها، ثم نُبيِّن فسادها ثانيًا، ثم نُبيِّن ثالثًا أن الطرق العقلية الصحيحة هي والأدلة السمعية متلازمان، فيلزم من صحة أحدهما صحة الآخر. وهذا قدرٌ زائد على عدم تنافيهما، وعدم تنافيهما وحدَه كافٍ في بطلان قول من يزعم تنافيهما. وأيضًا فلو قُدِّر أن فيها ما ينافي السمع، فذلك المنافي ليس هو الأدلة العقلية التي بها نعلم صحة السمع. وذلك كله مما تبيَّن به بطلان قول من يقول: إن تقديم الكتاب والسنة على ما يعارض ذلك، يستلزم قدح الشرع في أصله»[1].

فمناقضة تلك الطرق -التي سمَّوها عقلية- لِما جاء به الشرع، دليلٌ على بطلانها؛ فإنَّ العقليات الصحيحة المقدمات لا تناقض الشرع، ولا يكون الشرع الإلهي والعقل الصحيح إلا حقًّا.

يقول ابن تيمية: «العقليات الصريحة إذا كانت مقدماتها وترتيبها صحيحًا لم تكن إلا حقًّا لا تُناقض شيئًا مما قاله الرسول، والقرآن قد دل على الأدلة

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٠٣-٣٠٤)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٤٨٥).

العقلية التي بها يُعرَف الصانع وتوحيده وصفاته وصدق رسله، وبها يُعرف إمكان المَعاد. ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تُعلَم مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، بل عامة ما يأتي به حُذَّاق النُّظَّار من الأدلة العقلية = يأتي القرآن بخلاصتها وبما هو أحسن منها. قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]، وقال: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الكهف: ٥٤]، وقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١]. وأما الحُجَج الداحضة التي يحتجُّ بها الملاحدة، وحجج الجهمية مُعطِّلة الصفات، وحجج الدهرية وأمثالها، كما يوجد مثل ذلك في كلام المتأخرين الذين يصنعون في الكلام المبتدع وأقوال المتفلسفة ويدعون أنها عقليات = ففيها من الجهل والتناقض والفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد. وقد بُسِط الكلام على هؤلاء في مواضعَ أُخَر. وكان من أسباب ضلال هؤلاء تقصيرُ الطائفتين أو قصورهم عن معرفة ما جاء به الرسول وما كان عليه السلف، ومعرفةِ المعقول الصريح؛ فإن هذا هو الكتاب، وهذا هو الميزان»[1].

ومع ما سبق من تقديم الأدلة الشرعية على الأدلة الكلامية بإطلاق، فإن ابن تيمية لم يُهدِر كل ما استدل به المتكلمون والفلاسفة، ولم يجعل أدلتهم على درجة واحدة، بل قرَّر أن منها الصحيح[2] وإن كان فيه دقة وخطر، وأن منها الفاسد في أصله، ويرى أن القرآن والسنة أغنَيا عن هذه الوعورة وهذا الخطر والفساد.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٦٥).

(٢) يرى ابن تيمية أن الصحيح من أدلة المتكلمين يعود بوجه ما إلى ما جاء في القرآن من أدلة عقلية، مع تميُّز القرآن بالتمام، فيقول: «إن الفاضل إذا تأمل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية، وجد الصواب منها يعود إلى بعض ما ذُكر في القرآن من الطرق، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق ما قد نبهنا على بعضه في غير هذا الموضع» شرح الأصبهانية (ص: ٥١).

يقول ابن تيمية: «الطرق المبتدعة: إما أن تكون مُخطِرة لطولها ودقتها، وإما أن تكون فاسدة. ولكن مَن سلك الطريق المَخُوفة، وكانت طريقًا صحيحة، فإنه يُرجى له الوصول إلى المطلوب»[1].

والطرق البدعية قد تكون صحيحة في نفسها، فيُرجى لسالكها الوصول، وقد تكون فاسدة مناقضة للشرع، فينقطع سالكها في مجادلته الملاحدة والدهرية، ويُبيِّن ابن تيمية مآخذه على الطرق البدعية فيقول: «ومن أعظم أسباب بِدَع المتكلمين من الجهمية وغيرهم، قصورُهم في مناظرة الكفار والمشركين، فإنهم يناظرونهم ويُحاجُّونهم بغير الحق والعدل لينصروا الإسلام، زعموا بذلك، فيستطيل عليهم أولئك، لما فيهم من الجهل والظلم، ويُحاجُّونهم بممانعات ومعارضات، فيحتاجون حينئذٍ إلى جحد طائفة من الحق الذي جاء به الرسول، والظلمِ والعدوان لإخوانهم المؤمنين بما استظهر عليهم أولئك المشركون، فصار قولهم مشتملًا على إيمانٍ وكفر، وهدًى وضلال، ورشدٍ وغَيٍّ، وجمعٍ بين النقيضين، وصاروا مخالفين للكفار والمؤمنين، كالذين يقاتلون الكفار والمؤمنين»[2].

ومع قصور تلك الطرق الفاسدة التي يسلكها المتكلمون عن بيان الحجة، والانقطاع الحاصل عند التحقيق وطرد الدليل، فقد أقر ابن تيمية بإيمان بعض الناس بواسطة هذه الطرق، مع طردهم أدلتها، فيكون في إيمانهم جحدُ طائفة من الحق، وهو انتقال من باطلٍ محض إلى حقٍّ مَشُوب ببعض الباطل، وتخفيفٌ للشر، وفي هذا خير ونصر للدين.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٨٤).
(٢) التسعينية (ص: ٢٣٢-٢٣٣).

يقول ابن تيمية: «وقد قال النبي ﷺ: «**إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، وبأقوامٍ لا خَلَاق لهم**»، وهذا كالحجج والأدلة التي يذكرها كثيرٌ من أهل الكلام والرأي، فإنه ينقطع بها كثيرٌ من أهل الباطل ويَقوى بها قلوب كثيرٍ من أهل الحق، وإن كانت في نفسها باطلة، فغيرها أبطل منها، والخير والشر درجات، فينتفع بها أقوام ينتقلون مما كانوا عليه إلى ما هو خيرٌ منه. وقد ذهب كثيرٌ من مبتدعة المسلمين -من الرافضة والجهمية وغيرهم- إلى بلاد الكفار، فأسلم على يديه خلقٌ كثيرٌ وانتفعوا بذلك، وصاروا مسلمين مبتدعين، وهو خيرٌ من أن يكونوا كفارًا، وكذلك بعض الملوك قد يغزو غزوًا يظلم فيه المسلمين والكفار ويكون آثمًا بذلك، ومع هذا فيحصل به نفعُ خلقٍ كثير كانوا كفارًا فصاروا مسلمين، وذاك كان شرًا بالنسبة إلى القائم بالواجب، وأما بالنسبة إلى الكفار فهو خير. وكذلك كثيرٌ من الأحاديث الضعيفة في الترغيب والترهيب والفضائل والأحكام والقصص، قد يسمعها أقوام فينتقلون بها إلى خير مما كانوا عليه، وإن كانت كذبًا، وهذا كالرجل يسلم رغبةً في الدنيا ورهبةً من السيف، ثم إذا أسلم وطال مُكْثُه بين المسلمين دخل الإيمان في قلبه، فنفس ذُلِّ الكفر الذي كان عليه وانقهاره ودخوله في حكم المسلمين = خيرٌ من أن يبقى كافرًا، فانتقل إلى خير مما كان عليه وخفَّ الشر الذي كان فيه، ثم إذا أراد الله هدايته أدخل الإيمان في قلبه. والله تعالى بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، والنبي ﷺ دعا الخلق بغاية الإمكان، ونقل كل شخص إلى خير مما كان عليه بحسب الإمكان، ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟ ۖ وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأحقاف: ١٩]. وأكثر المتكلمين

يردُّون باطلًا بباطل وبدعةً ببدعة، لكن قد يردُّون باطل الكفار من المشركين وأهل الكتاب بباطل المسلمين، فيصير الكافر مسلمًا مبتدعًا»[1].

فابن تيمية الذي أحد أعمدة تراثه تصحيح انحرافات المتكلمين والرد على أدلتهم الباطلة، يُوفِّيهم حقَّهم، ويُبيِّن أن ما هم عليه من الحق المَشُوب بالباطل خيرٌ من الباطل المحض، وهذا من عدلِه وإنصافه ﷺ.

ثم يُبيِّن أن هذه الطرق التي سلكوها قد ينتفع بها كثيرٌ من الناس الذين يحبون الغموض، أو الذين عَرَضَت لهم شبهات فاحتاجوا إلى الطرق الطويلة، فيقول: «الطرق الخفية البعيدة وأمثالها يُنتفع بها في حق من لم يَنْقَدْ للطرق الجلية القريبة، أو عَرَضَت له فيها شبهة»[2].

***

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٩٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣١٢)، شرح الأصبهانية (ص: ٣٠٣).

مآخذ على أدلة المتكلمين والفلاسفة

(١) حقيقة الافتقار

تبيَّن فيما سبق سهولة الاستدلال على وجود الله بالافتقار الذاتي وبالحدوث وبالإمكان عند ابن تيمية، وهذه الأدلة الثلاثة متقاربة متداخلة، فالإمكان والحدوث من أدلة الافتقار، وفي هذا يقول ابن تيمية: «لا منافاة بين أن يكون كلٌّ من الإمكان والحدوث دليلًا على الافتقار إلى المؤثر، وشرطًا في الافتقار إلى المؤثر»[١].

فالافتقار وصف ذاتي للمخلوقات، لا يحتاج إلى أن يُعلَّل بعلة، لأنها فقيرة في كل أحوالها ما دامت مخلوقة، وحدوثها وإمكانها من أبين الدلائل على افتقارها، لا أنهما علة افتقارها، وفي هذا يقول ابن تيمية: «المخلوقات مفتقرة إلى الخالق، فالفقر وصفٌ لازمٌ لها دائمًا، لا تزال مفتقرةً إليه. والإمكان والحدوث دليلان على الافتقار لا أن هذين الوصفين جعلا الشيء مفتقرًا، بل فقرُ الأشياء إلى خالقها لازمٌ لها لا يحتاج إلى علة، كما أن غِنى الرب لازمٌ لذاته لا يفتقر في اتصافه بالغِنى إلى علة، وكذلك المخلوق لا يفتقر في اتصافه بالفقر إلى علة، بل هو فقير لذاته، لا تكون ذاته إلا فقيرة فقرًا لازمًا لها، ولا يستغني إلا بالله»[٢].

والاستدلال بالافتقار الذاتي الذي يشهده كل مخلوق من نفسه لا يحتاج إلى علة، لأن الفقر وصفٌ ذاتي للمخلوقات، كما أن الغِنى وصفٌ ذاتي للربِّ ﷻ،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٠).
(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٥١٥)، وانظر: (١/ ٤٦).

فهو استدلال قريب ضروري لا يحتاج إلى تعليل، كما يقول ابن تيمية: «من أوجز الطرق وأظهرها، وهي استدلال الإنسان بنفسه التي لا شيء أقرب إليه منها، وكذلك استدلاله بما يذكره من خلق سائر المخلوقات كما قد بسطناه في غير موضع، وبينَّا استغناء الطرائق القرآنية عن ما يسلكه الفلاسفة والمتكلمون من تعليل الافتقار إلى الصانع: هل هو الحدوث؟ أو الإمكان؟ وبينَّا الحكمة في تسميتها آيات، وأنها بنفسها مستلزمة لثبوت الصانع. وفي بعض طريقة القرآن غُنية عن الكلام المحدَث المبتدَع المذموم عند السلف والأئمة»[1].

وفي موضعٍ آخر، يذكر ابن تيمية الأقوال في علة الافتقار إلى الصانع، ويُبيِّن الصواب منها والخطأ، فيقول: «وقد بُسط الكلام على هذا في مواضع مثل ما ذكرناه من طرق إثبات العلم بالصانع، والطرق التي سلكها عامة النُّظَّار في هذا المطلوب، والكلام على «المحصَّل» وغير ذلك، فإن المتأخرين من النُّظَّار تكلموا في علة الافتقار إلى المؤثر -وإن شئت قلتَ: إلى الصانع- هل هو الإمكان أو الحدوث أو مجموعهما؟ **فالأول**: قول المتفلسفة المتأخرين ومن وافقهم كالرازي، ومقصودهم بذلك أن مجرد الإمكان بدون الحدوث يوجب الافتقار إلى الصانع، فيمكن كون الممكن قديمًا لا مُحدَثًا، مع كونه مفتقرًا إلى المؤثر. وهذا القول مما اتفق جماهير العقلاء من الأولين والآخرين على فساده، حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتبعه من متأخريهم، كابن رشد الحفيد وغيره، كلهم يقولون «إن ما أمكن وجوده وأمكن عدمه لا يكون إلا مُحدَثًا». وإنما قال هذا القول ابن سينا وأمثاله، واتبعهم الرازي وأمثاله، وهؤلاء يجعلون الشيء الممكن مفتقرًا إلى الفاعل في حال بقائه فقط، فإنه

(١) مسألة حدوث العالم (ص: ٥٤-٥٥).

لم يكن له حال حدوث. ولهذا لما جعلوا مثل هذا ممكنًا اضطرب كلامهم في الممكن، وورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها، كما ذكر في كتبه كلها الكبار والصغار كـ«الأربعين» و«نهاية العقول» و«المطالب العالية» و«المحصَّل» وغيرها. وقد بسطناه في غير هذا الموضع.

والقول الثاني: إن علة الافتقار مجرد الحدوث، وإن المُحدَث يفتقر إلى الفاعل حال حدوثه لا حال بقائه. وهذا قول طائفة من أهل الكلام المعتزلة وغيرهم، وهذا أيضًا قولٌ فاسد.

والقول الثالث: إن علة الافتقار هي الإمكان والحدوث. ولم يُجعل أحدهما شرطًا في الآخر، وقد يُجعل أحد الشطرين. وقد بيَّنَّا في غير هذا الموضع أن كل واحد من الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى الصانع، وإن كانا متلازمَين. فإذا علمنا أن هذا مُحدَث علمنا أنه مفتقر إلى من يُحدِثه، وإذا علمنا أن هذا ممكنٌ وجوده وممكنٌ عدمه علمنا أنه لا يُرجَّح وجوده على عدمه إلا بفاعل يجعله موجودًا.

وكونه مفتقرًا إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته، لا يحتاج أن يُعلَّل بعلة جعلته مفتقرًا، بل الفقر لازمٌ لذاته. فكل ما سوى الله فقيرٌ إليه دائمًا، لا يستغني عنه طرفة عين، وهذا من معاني اسمه «الصمد». فـ«الصمد» الذي يحتاج إليه كل شيء، وهو مستغنٍ عن كل شيء. وكما أن غِنى الرب ثبت له لنفسه لا لعلة، ففَقْرُ المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها، لا لعلة جعلتها مفتقرة إليه.

فمن قال: علة الافتقار إلى الفاعل هي الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما، إن أراد أن هذه المعاني جعلت الذات فقيرة لم يصحَّ شيء من ذلك، وإن أراد

أن هذه المعاني يُعلم بها فقرُ الذات فهو حق. فكلٌّ منهما مستلزمٌ لفقر الذات، وهي مفتقرة إليه حال حدوثها وحال بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال»[1].

(٢) دليل الإمكان عند ابن سينا

سبق تعريف الممكن بأنه: الذي يقبل الوجود والعدم، ولا يكون وجوده من نفسه، أو: ما يمكن وجوده بدلًا من عدمه، وعدمه بدلًا من وجوده، وهو المفتقر الذي لا يترجح أحد طرفَيه على الآخر إلا بمُرجِّح.[2]

والإمكان والحدوث متلازمان، ولهذا أنكر ابن تيمية على ابن سينا تقسيمه الوجود إلى واجب وممكن، مع وضع تعاريف تخالف ما تدل عليه تلك الألفاظ!

ولم ينكر ابن تيمية أصل التقسيم إلى واجب وممكن، وإنما أنكر حدودًا معينة وتعاريفَ خاصة تخالف اللغة والعقل والشرع، فقال: «ثبت انقسام الوجود إلى قديم واجب، وإلى مُحدَث ممكن بهذه الطريق، وهي طريق الحدوث، وطريق الإمكان الذي لا يناقض الحدوث بل يلازمه، فأما الإمكان الذي ابتدعوه، فلا يثبُت هو بنفسه ولا يثبت به شيء»[3].

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣٩٠-٣٩١).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٥٤)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٩٩)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٥٢).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٢١).

ومع أن ابن تيمية استدل بالإمكان والوجوب كما تبيَّن فيما سبق، فقد اشتدَّ إنكاره للطريقة التي سلكها ابن سينا ومن تبعه في الاستدلال، والتي تخالف المعقول، وتخالف بعض ما جاء به الرسول. وسنبيِّن وجه إنكار ابن تيمية للممكن عند ابن سينا، ثم نُبيِّن إنكاره للواجب عنده.

يقول ابن تيمية: «تقسيم الوجود إلى واجب وممكن هو تقسيم ابن سينا وأتباعه»[1]. والذي يقصده ابن تيمية بهذا أن ابن سينا لم يُسبَق بهذا التقسيم.

ويُبيِّن في موضعٍ آخر أن التقسيم الغالب على من سبقه كان بلفظَي «العلة والمعلول»، فيقول: «وأما الكلام بلفظ الواجب الوجود وممكن الوجود، فهذا من كلام ابن سينا وأمثاله الذين اشتقُّوه من كلام المتكلمين، المعتزلة ونحوهم، وإلا فكلام سَلَفِهم إنما يوجد فيه لفظ العلة والمعلول»[2].

وليست الألفاظ هي ما ينكره ابن تيمية، وإنما ينكر قول ابن سينا إن الممكن -الذي سبق تعريفه وبيان ملازمته للحدوث- قد يكون أزليًّا!

يقول ابن تيمية: «كون الموجود ينقسم إلى واجب، وهو الواجب بنفسه، وإلى ممكن وموجود بغيره، وأن الموجود بغيره لا بد له من موجود بنفسه، فهذا كله حق، وهي قضايا صادقة. وأما كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب عليها الوجود والعدم، وأنها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها، كما يقوله ابن سينا وموافقوه، فهذا باطلٌ عند العقلاء قاطبةً من الأولين والآخرين، حتى عند ابن سينا مع تناقضه»[3].

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١٦٥).
(٢) الصفدية (٢/ ١٨٠).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٣٦-٣٣٧)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٤٥-٤٤٦).

ويقول أيضًا عن طريقة ابن سينا: «تخصيص الممكن بالوجود لا بد له من موجب، وهذا حق. لكن قد ينازعونه في أن الممكن: هل يمكن أن يكون قديمًا أم لا؟ فإنهم وعامة العقلاء يقولون: الممكن لا يكون إلا مُحدَثًا»[1].

ووجه التناقض هنا أن الشيء الممكن المُحدَث لا يكون أزليًّا بحال؛ فإن «الحدوث» نقيض «الأزلية»، و«الإمكان» نقيض «الوجوب»، فوصف شيء بأنه «مُحدَث أزلي» أو «ممكن واجب» = جمعٌ بين النقيضين.

والحادث الممكن هو ما ترجَّح وجوده على عدمه في وقت بعينه، وليس للأزلية وقت معيَّن، فلا يمكن لشيء ممكن مُحدَث أن يكون أزليًّا.

يقول ابن تيمية: «لكن ابن سينا ومُتَّبعوه تناقضوا، فذكروا في موضع آخر أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، وأن الممكن قد يكون قديمًا أزليًّا لم يزل ولا يزال يمتنع عدمه»[2].

وينقل ابن تيمية هذا الإنكار عن ابن رشد -وهو من مُعظِّمي الفلاسفة كابن سينا- فيقول: «ابن رشد يقول: إن لفظ الممكن في اصطلاح الفلاسفة ليس هو الممكن في اصطلاح ابن سينا وأتباعه، وما كان أزليًّا واجبًا بغيره دائمًا بحيث لا يقبل العدم لا يسمَّى ممكنًا، بل الممكن ما كان معدومًا يقبل الوجود، وأما ما لم يزل واجبًا بغيره فليس هو بممكن»[3].

ويقول ابن تيمية في موضعٍ آخر: «والذي ينكره جمهور العقلاء -ابن رشد وغيره- على ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين، قولهم بأن الممكن

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٣٥)، شرح الأصبهانية (ص: ١٦٣).
(٢) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٧٧).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٨٧).

الذي يقبل الوجود والعدم قد يكون قديمًا أزليًّا واجبًا بغيره، فهذا مما ينكره الجمهور»[1]، فلا يمكن أن يكون الممكن أزليًّا بحال، ما دام قد تحقق فيه وصف الإمكان.

يقول ابن تيمية: «ووجه الحصر أن يُقال: مُحدِث الحوادث إما أن يكون هو الواجب بنفسه، بوسط أو بغير وسط، أو غير الواجب بنفسه، وما ليس بواجب بنفسه فهو الممكن. والممكن إما أن يكون له مُوجد، وإما أن لا يكون، والثاني ممتنع، والأول نفس إحداثه للمحدثات أمرٌ حادثٌ ممكن، فلا بد له من موجد. فتبين أن المُحدَثات لا بد لها من مُحدِث يكون واجبًا بنفسه، ولا يكون علة تامة مستلزمة لمعلولها، وهذا يبطل أصل قولهم. وهذا قول حُذَّاقهم كابن سينا وأمثاله الذين يقولون: إنه صَدَر عن موجب بالذات، ويُحكى هذا القول عن برقلس. وأما أرسطو وأتباعه فعندهم الأول لا يوجب شيئًا ولا يفعل شيئًا»[2].

وقد بنى ابن سينا «الواجب» على طريقة عقلية، وعرَّفه بتعريف يقتضي مخالفة الرسول ﷺ، فالواجب الناتج عن طريقته لا يكون إلا وجودًا واجبًا، لا يتصف بصفة ولا يتميز عن ما سواه، بل إنَّ طَرْد دليله المبني على نفي الصفات يقتضي أن يكون الخالق مجرَّد وجود مطلق![3]

يقول ابن تيمية: «الواجب إذا فُسِّر بمبدع الممكنات فهو حق، وهو اسم للذات المتصفة بصفاتها. وإذا فُسِّر بالموجود بنفسه الذي لا فاعل له، فالذات واجبة والصفات واجبة. وإذا فُسِّر بما لا فاعل له ولا مُحدِث، فالذات واجبة

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١١٥).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٨٥).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٥)، (٣/ ١٦١-١٦٣).

والصفات ليست واجبة. وإذا فُسِّر بما ليس صفةً ولا موصوفًا، فهذا باطل لا حقيقة له، بل هو ممتنع الوجود لا ممكن الوجود ولا واجب الوجود. وكلما أمعنوا في تجريده عن الصفات كانوا أشد إيغالًا في التعطيل»[1].

فما من موجودٍ إلا له صفات وجودية يتميز بها عن غيره، وليس للوجود المطلق وجودٌ في الخارج، فوجوده إنما هو في الأذهان.

وينقل ابن تيمية متابعة الرازي لابن سينا في طريقته، ويُبيِّن فساد هذه الطريقة المخالفة للعقل والشرع، فيقول: «قال الرازي: المسلك الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع ﷻ، وهو عمدة الفلاسفة. قالوا: الأجسام ممكنة، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر. أما بيان كونها ممكنة، فبالطريق المذكورة في مسألة الحدوث، وأما بيان أن الممكن لا بد له من مؤثر، فبالطريق المذكورة هنا.

قلت [ابن تيمية]: وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة، وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة. وابن سينا كان يُعجَب بهذه الطريقة ويقول إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود، من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة، كما فعل أسلافه الفلاسفة. ولا ريب أن طريقته تثبت وجودًا واجبًا، لكن لم تثبت أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام، كما ذكره الرازي عنهم. وإمكان الأجسام هو مبنيٌّ على توحيدهم المبنيِّ على نفي صفات الله تعالى، كما تقدم التنبيه عليه، وهو من أفسد الكلام»[2].

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٥٣).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٤-٧٥)، (٥/ ٢٩٢-٢٩٣).

فالممكن عند ابن سينا (الذي في مقدمة دليله)، هو الموصوف المركب من الصفات، والله ﷻ له صفات، فإن طَرَد ابن سينا دليله كان الله ﷻ -عنده- ممكنًا، والله ﷻ ليس ممكنًا عنده، فلذلك نفى ما أثبته الشرع لله ﷻ من صفات، ليطرد دليله فلا يقع في التناقض؛ فلو أثبت الصفات لله ﷻ لما أمكنه طردُ دليله، وإذا لم يمكنه طردُ الدليل كان دليلًا فاسدًا.

يقول ابن تيمية: «وأما القول بإمكان الأجسام، فهو مبنيٌّ على أن الموصوف ممكن، بناءً على أن المركَّب ممكن وعلى نفي الصفات، وهي طريقة أحدثها ابن سينا وأمثاله، وركَّبها من مذهب سلفهم ومذهب الجهمية»[1].

وهم قد سمَّوا الموصوف بأنه «جسم»، والجسم مركب من صفاته، وبسبب إجمال هذا اللفظ، وليطَّرِد دليلهم، نَفَوا الصفات عن الله تعالى المتصف بما وصف به نفسه.[2]

وقد بيَّن ابن تيمية أن هذا الفساد إنما حصل بسبب استعمالهم ألفاظًا مجملة ليست من الشرع، نَفَوا مدلولها، وجعلوها مقدمات في أدلتهم. وهذه الألفاظ تحتمل معاني صحيحة ومعاني باطلة، ولا ريب أنَّ نفي الصفات من الباطل المحض المناقض للعقل والشرع.

يقول ابن تيمية: «وأصل ذلك أنهم أتَوا بألفاظ ليست في الكتاب ولا في السنة، وهي ألفاظ جملة، مثل: «متحيز» و«محدود» و«جسم» و«مركب» ونحو ذلك، ونَفَوا مدلولها، وجعلوا ذلك مقدمةً بينهم مُسلَّمةً ومدلولًا عليها بنوع قياس، وذلك القياس أوقعهم فيه مسلكٌ سلكوه في إثبات حدوث العالم

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٩٨-٩٩)، وانظر للفائدة: (١/ ٣٠٧-٣٠٨).
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٧-٣٠٨).

بحدوث الأعراض، أو إثبات إمكان الجسم بالتركيب من الأجزاء، فوجب طَرْدُ الدليل بالحدوث والإمكان لكل ما شمله هذا الدليل؛ إذ الدليل القطعي لا يقبل الترك لمعارضٍ راجح، فرأوا ذلك يعكر عليهم من جهة النصوص، ومن جهة العقل من ناحية أخرى، فصاروا أحزابًا. تارةً يُغلِّبون القياس الأول ويدفعون ما عارضه، وهم المعتزلة، وتارةً يُغلِّبون القياس الثاني ويدفعون الأول، كهشام بن الحكم الرافضي، فإنه قد قيل: أول ما تكلم في الجسم نفيًا وإثباتًا من زمن هشام بن الحكم وأبي الهذيل العلاف؛ فإن أبا الهذيل ونحوه من قدماء المعتزلة نَفَوا الجسم لما سلكوا من القياس، فعارضهم هشام وأثبت الجسم لما سلكوه من القياس، واعتقد الأولون إحالة ثبوته، واعتقد هذا إحالة نفيه، وتارةً يجمعون بين النصوص والقياس بجمع يظهر فيه الإحالة والتناقض»[1].

فدليل ابن سينا على الطريقة التي ذكره بها، يخالف العقل في جعل الممكن المُحدَث قديمًا، وفي جعل الموصوف مركَّبًا ممكنًا، وفي جعل وجود الرب (واجب الوجود) وجودًا مطلقًا!

ولهذا أنكر ابن تيمية هذا الدليل وضعَّفه، فقال: «دليل الوجود الذي احتجَّ به ابن سينا ومتأخِّروهم [أي: الفلاسفة]، وهو منهم دليل ضعيف؛ إذ مبناه على حجة التركيب، وهي حجة ضعيفة»[2].

ولم يُضعِّف ابن تيمية طرق هذا الدليل كلها؛ إذ فيه ما هو صحيح، وقد بيَّن ابن تيمية كيف استعمله بنفسه، وبيَّن مواطن الصحة والضعف فيه، فقال:

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠٤-٣٠٥).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٩).

«والذي أحدثه الفلاسفة كابن سينا وأمثاله عن المعتزلة، منه ما هو صحيح ومنه ما هو باطل، فالصحيح كقولهم: إنَّ تخصيص شيء دون شيء بالحدوث في وقت دون وقت لا بد له من مُخصِّص، والباطل نفي الصفات. وركَّب ابن سينا من الأمرين ما دار به على المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، ولم يقتصر على مجرد ما قالوه، بل وسَّع القول فيه، حتى وصله بكلام سلفِه الدهرية. فالأول: وهو أن تخصيص الحدوث بوقت لا بد له من مُخصِّص، ضمَّ إليه: أن كل ممكن -وإن كان قديمًا- لا يترجح إلا بمُرجِّح، وبنى ذلك على إثبات واجب الوجود، وهي الطريقة التي أحدثها في الفلسفة، وهي مركبة من كلام الفلاسفة والمعتزلة. والمعتزلة لا تقتصر في أن التخصيص لا بد له من مُخصِّص على تخصيص الحدوث، بل تقول ذلك فيما هو أعم من ذلك، ولا تُفرِّق بين الاختصاص الواجب والاختصاص الممكن، وابن سينا وافقهم على ذلك، فتناقضت عليه أصوله. وأما الأصل الفاسد الذي أخذه عنهم، فهو نفي الصفات. ولما كانت المعتزلة تنفي الصفات وتسمي إثباتها تجسيمًا، والتجسيم تركيبًا، ويقولون: إن المركَّب لا بد له من مُركِّب، فلا يكون مركَّبًا، فلا يكون جسمًا، لأن الجسم مركَّب، فلا يقوم به صفة، لأن الصفة لا تقوم إلا بجسم، ولا يكون فوق العالم، لأنه لا يكون فوق العالم إلا جسم»[1].

ويظهر مما سبق بعض وجوه إنكار ابن تيمية لهذه الطريقة، ويفرِّق في النقل السابق بين الاختصاص الواجب والاختصاص الممكن، ويتبيَّن هذا بتفصيله في مواضع أخرى، منها قوله: «كل ما أشار إليه العقل من الأمور، فلا بد له من حقيقة تختص به تُميِّزه عما سواه كيفما كان، وكل ما هو موجود في الخارج فلا بد له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه. فإن كان كل ما اختص بأمر

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٣٩-٢٤١).

يخصه يجب أن يكون له مُخصِّص من خارج، امتنع أن يكون في الوجود موجود بنفسه، وأن تكون حقيقةٌ من الحقائق موجودةً بنفسها، وأن يكون ثَمَّ وجودٌ واجب. ثم يلزم التناقض والدَّور الممتنع والتسلسل الممتنع؛ فإنه إذا افتقر كل مختص إلى مباين يخصه، فذاك الثاني إما أن يفتقر إلى مخصص، وإما أن لا يفتقر، فإن لم يفتقر انتقضت القضية الكلية، وهو المطلوب. وإن افتقر إلى الأول لزم الدَّور القَبلي، وإن افتقر إلى غيره لزم التسلسل في العلل، وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء. ولو قدَّر مُقدِّر أنه يلزم الدور المعيُّ، وهو أن يكون كلٌّ من المختصين موجودًا مع الآخر، فيقال: فكلٌّ منهما مختصٌّ بأمرٍ، فهو متوقف على ما اختصت به نفسه، وعلى ما اختص به الآخر، فيلزم أن يكون هناك اختصاصان، فالقول في ذلك الاختصاص كالقول في الأول. وبالجملة اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائص، كاختصاصه بنفسه ووجوده وصفاته كلها لازمِها وعارضِها. فقول القائل: كل مختص لا بد له من مُخصِّصٍ مباينٍ له، كقوله: كل موجود فلا بد له من مُوجد مباين له، وكل حقيقة فلا بد لها من مُحقِّق مباين لها، وكل قائم بنفسه فلا بد له من مُقوِّم مباين له، وأمثال ذلك. فإنه ما من أمرٍ من هذه الأمور إلا ويمكن الذهن أن يُقدِّره على خلاف ما هو عليه، ومجرد تقدير إمكان ذلك في الذهن لا يوجب إمكان ذلك في الخارج، ولكن طائفة من أهل الجدل الباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن، كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة»[1].

ويبين ابن تيمية هنا أنه يلزم من وجود كل موجود: وجوده، ووجود صفاته، فالموجود هو مجموع صفاته، وهذه الصفات التي اختُصَّ بها لا بد لها من

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٤-٣٦٥).

مُخصِّص، وهذا في ما كان موجوده ممكنًا. فلا يُقال إنَّ كل ما اتصف بالوجود وكان له صفات ممكنٌ لا بد له من مُخصِّص، بل المُحدَث المتصف هو الذي يحتاج إلى المخصص، لأنه لو كان لا بد لكل موصوف من مُخصِّص، لزِم التسلسل الممتنع!

فإن قيل إنه لا بد لكل موصوف من مُخصِّص، فلن يكون هناك مُخصِّص أول إلا قيل: فمن خصَّصه؟ ومَن خصَّص الذي خصَّصه؟ وهكذا بلا نهاية، وهو تسلسل ممتنع يستلزم عدم الوجود؛ فلا بد أن ينتهي الأمر إلى واجب متصف بصفات واجبة، لم يُخصِّصها ما هو خارجٌ عن ذاته.

ويُبيِّن ابن تيمية أن السؤال عن مُخصِّص صفات الواجب، فيه المغالطة التي في سؤال «فمن خلق الله؟»، الذي يقوم جوابه على استحالة التسلسل اللانهائي، فيقول: «إذا كان قد عُلم أنه لا بد من موجودٍ بنفسه مختصٍّ بخصائص لا يشركه فيها غيره، ولا يحتاج فيها إلى مباين له، كان توهُّم المتوهِّم أن كل مختصٍّ فلا بد له من مُخصِّصٍ مباينٍ له = توهُّمًا باطلًا شيطانيًّا، وهو من جنس ما ذكره النبي ﷺ في الحديث الصحيح لمَّا قال: «**يأتي الشيطانُ أحدَكم، فيقول: مَن خلق كذا؟ فيقول: الله. فيقول: من خلق الله؟! فإذا وجد أحدُكم ذلك، فليستعِذْ بالله ولْينتهِ**»، وفي حديثٍ آخر: «**لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا الله خلق كل شيء، فمن خلق الله؟!**». وهذا لكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حد الموجود الواجب القديم الخالق..

فإن ذاته [ﷻ] واجبة الوجود بنفسها، فهي لا تفتقر إلى سبب أصلًا، بخلاف مفعولاته فإنها مفتقرة إلى سبب، وما افتقر إلى فاعل جاز أن يقال هو

مفتقر إلى مُخصِّص، بخلاف ما لا يفتقر إلى فاعل، فإنه لا يجب أن يفتقر إلى مُخصِّص»[1].

ويُبيِّن ابن تيمية أن القول بإمكان ما له صفة، بحجة التركيب والتجسيم، يقتضي إمكان كل موجود، فيقول: «والذين زعموا أنهم يحتجُّون به على حدوث الأجسام، من جنس ما زعم أولئك أنهم يحتجُّون به على إمكان الأجسام، وكلٌّ منهما باطل، ومقتضاه حدوث كل موجود، وإمكان كل موجود، وأنه ليس في الوجود قديمٌ ولا واجب بنفسه. فأصولهم تُناقض مطلوبهم، وهي طريقة مُضِلَّة لا هادية. لكن كما قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٣٦-٣٧]»[2].

وقد أشكل التقرير السابق على بعض الباحثين، بسبب ما جاء عن ابن تيمية في موضعٍ يردُّ فيه على الرازي، حيث نفى عن الواجبِ الوجودِ المختصِّ بصفاته ما يرِد على الممكن الممكنة صفاته، فالمخلوق يمكن تصوُّر صفاته بخلاف ما هي عليه وكونُ هذه الصفات على خلاف ما هي عليه في الخارج، أما الخالق واجب الوجود ﷻ، فلا يمكن أن تكون صفاته الذاتية بخلاف ما هي عليه في الخارج، وإن كان ممكنًا في الذهن تصوُّرها بخلاف ما هي عليه، فالإمكان الذهني ليس إلا عدم علم بالامتناع الخارجي لأسباب أُخَر، و«تصوُّر الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية؛ فإنها تشمل الموجود **والمعدوم والممتنع** والمقدَّرات»[3]. وموضع الإشكال أنهم ظنوا ابن تيمية

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٩-٣٧٠).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦ / ٤٥٥-٤٥٦).
(٣) مجموع الفتاوى (٢/ ١٦٣).

ينفي دلالة الإمكان بإطلاق، وهو خطأ، لأنه إنما ينفيها فيما يتعلق بالصفات الذاتية للخالق ﷻ، لا بإطلاق.

يقول ابن تيمية في الموضع المشار إليه: «أحد الطرق التي ذكرها الرازي وغيره في إثبات الصانع تعالى: الاستدلال بإمكان صفات الجسم أو حدوثها، لم يُفرِّق السالكون فيه بين القَدْر وغيره. **ثم لقائلٍ أن يقول:** قول القائل: كل ذي قَدْرٍ يمكن أن يكون أكبر أو أصغر، أو كل ذي وصفٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ونحو ذلك، أتريد به الإمكان الذهني أو الخارجي؟ والفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه: عدم العلم بالامتناع؛ فليس في ذهنه ما يمنع ذلك. والإمكان الخارجي معناه: العلم بالإمكان في الخارج. والإنسان يُقدِّر في نفسه أشياء كثيرة يُجوِّزها ولا يعلم أنها ممتنعة، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمورٍ أُخَر. **فإن قال:** أريد به الإمكان الذهني، لم ينفعه ذلك، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له. **وإن قال:** أريد الإمكان الخارجي، وهو أني أعلم أن كل موصوف بصفة أو كل ذي قَدْرٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك، كان مجازفًا في هذا الكلام، لأن هذه قضية كلية تتناول من الأفراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى، وليس معه دليل يدلُّ على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد. غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدَّرات يقبل خلاف ما هو عليه، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق[1]، ولأن هذا ينعكس عليه. **فيقال له:** لم نرَ إلا ما له صفة وقَدْر، فيُقاس الغائب على الشاهد. **ويُقال:** كل قائم بنفسه فله صفة وقدر، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم؛ فإن هذا لا يُعلَم انتقاضه.

(١) وحقيقة واجب الوجود الأزلي ليست كحقيقة الممكن المحدث، ولهذا فإن إدخال الواجب مع الممكن في قضية الإمكان والتخصيص من فساد العقل.

وأما قول القائل: كل ما له صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك، فلا يُعلَم اطِّرادُه، فأين القياس الذي لا يُعلَم انتقاضه من القياس الذي لا يُعلَم اطِّراده؟ والناس متفقون على أنهم لم يَرَوا موجودًا إلا له صفة وقدر، وليسوا متفقين على أن كل ما رَأَوه يمكن وجوده على خلاف صفاته وقدره مع بقاء حقيقته التي هو بها هو، ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته أولى. ثم إن ما نشاهد من السماوات إنما نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلة منفصلة، لا نعلم ذلك ضرورةً ولا حسًّا، ولهذا نازعَ في ذلك كثيرٌ من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معين تلقَّاه بعضهم عن بعض. ولو كان هذا الجواز معلومًا بالضرورة لم ينازع فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطئوا على قول؛ فإنَّ هؤلاء لا يتفقون على جحد الضروريات. **ثم يقال**: هذا بعينه مُعارَض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها، فإنه يمكن أن يُقال: كل موجود له حقيقة تخصُّه يمتاز بها عن غيره، فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مُخصِّص. **ويُقال أيضًا**: كل موجود له صفات لازمة تخصُّه، فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مُخصِّص. ومن المعلوم أنه قد عُلم بضرورة العقل واتفاق العقلاء أنه لا بد من وجود واجب بنفسه قديم، وموجود ممكن مُحدَث؛ فإنَّا نشاهد حدوث الحوادث، والحادث ممكن وإلا لما وُجد، وليس بواجبٍ بنفسه وإلا لم يعدم. ويُعلَم بالضرورة أن طبيعة المحدَث لا تكون إلا بقديم، وطبيعة الممكن لا تكون إلا بواجب، كما قد بُسط في غير هذا الموضع. فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدَث، وواجب وممكن، فمن المعلوم أنهما يشتركان في مسمَّى الوجود والماهية، والذات والحقيقة، وغير ذلك، ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره. بل من المعلوم بالضرورة أن الواجب له حقيقة تخصُّه لا يشركه

فيها غيره، فإن كان كل مختصٍّ يفتقر إلى مُخصِّصٍ مباين له، افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصص مباين له، فلا يكون في الموجودات قديم ولا واجب، فيلزم حدوث الحوادث بلا مُحدِث، ووجود الممكنات بلا واجب، وهذا كما أنه معلوم الفساد بالضرورة، فلم يذهب إليه أحدٌ من العقلاء، بل غاية الدهري المعطِّل الكافر أن يقول: العالم قديم واجب الوجود بنفسه، لا يقول: إنه ممكن مُحدَث ليس له مبدع. وإذا قال الدهري: إن العالم واجب الوجود بنفسه، لزمه أن الواجب بنفسه مختصٌّ عن غيره بصفات لا يشركه فيها غيره، كالحوادث من الحيوان والنبات والمعدن. ففي الجملة، كل عاقل مضطرٌّ إلى إثبات موجودٍ واجب بنفسه، له حقيقة يختص بها عما سواه من غير مُخصِّص مباين له خصَّصَه بتلك الحقيقة»[1].

(٣) دليل التخصيص عند المتكلمين

مما يُلحق أيضًا باعتراضات ابن تيمية على المتكلمين والفلاسفة في الإمكان والوجوب، ما ذكره فيما يتعلق بدلالة التخصيص، من اعتمادهم على نفي الصفات ليمكن طردُ دليلهم، كقولهم: إنَّ كل ما اختص بشيء فلا بد له من مُخصِّص، من غير تفريق بين الأزلي بصفاته وغيره.

يقول ابن تيمية: «وذلك أن عُمدتهم على أن هذه الصفات تستلزم التجسيم، وهو باطل، وعمدتهم في نفي التجسيم على امتناع اتصافه بالصفات، ويسمونه التركيب، أو على حدوث الجسم الذي مبناه على أنَّ ما لا يخلو عن الحوادث

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٥٨-٣٦٢)، وانظر للفائدة: (٣/ ٣٨٧-٣٨٨).

فهو حادث، وعلى أن ما اختص بشيء فلا بد له من مُخصِّص، من غير فرقٍ بين الواجب بذاته القديم الأزلي وبين غيره، مع العلم بأنه لا بد للموجود الواجب من حقيقة يختص بها يتميز بها عمَّا سواه، وأن ما اختصت به حقيقته يمتنع أن يكون لها مُخصِّص، كما يمتنع أن يكون لوجوده الواجب موجب، أو لعلمه معلم، أو لقدرته مقدور، ونحو ذلك»[1].

فلكل موجود حقيقة، وهذه الحقيقة الخارجية هي صفاته التي تُميِّزه عن العدم وعن ما سواه، وحقيقة واجب الوجود وصفاته لا مُوجد لها ولا مُخصِّص، لأن دلالة الخلق والتخصيص مرتبطة بما صِفته الحدوث، والله ﷻ ليس كذلك.

ويقول عن أهل الكلام: «ولهؤلاء طريقة ثالثة، وهي طريقة التقدير والاختصاص، وأن كل مختصٍّ فهو ممكنٌ أو مُحدَث، ولم يُفرِّقوا بين الواجب الغنيِّ بنفسه وبين المفتقر إلى غيره، مع العلم بأن الواجب الغنيَّ بنفسه له حقيقة تختصُّ به واجبة بنفسها، لا يفتقر إلى مُخصِّص مباين له، وكذلك سائر لوازمه»[2].

فالتعميم في هذا المبدأ ليشمل الأزليَّ والمُحدَث، أو الواجب الغنيَّ والممكن المفتقر = تعميمٌ فاسد، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وحينئذٍ فبطل قول القائل: إنه ما من مقدار إلا ويمكن ما هو أكبر منه وأصغر، وإن كان غير هذا المقدار ممكنًا، فتخصيص أحد الممكنين بالوجود يفتقر إلى مُخصِّص. والوجود المطلق لا اختصاص له بممكن دون ممكن، فلا بد أن يكون

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٤٩).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٣٦٤).

المُخصِّص أمرًا فيه اختصاص، وذلك الاختصاص واجب بنفسه، وإذا كان الواجب لنفسه فيه اختصاص واجب، لم يمكن أن يقال: كل اختصاص فلا بد له من مُخصِّص؛ إذ الاختصاص ينقسم إلى: واجب لنفسه وممكن»[1].

ولما اعترض الآمدي بأن اختصاص الرب بما يُميِّزه عن غيره يلزم منه وجود المُخصِّص وأن لا يكون واجبَ الوجود،[2] كان مما ردَّ به ابن تيمية: أن اختصاصه بذلك إنما هو بمشيئته وقدرته واختياره هو، ليس من غيره ولا من خارجٍ عنه.[3]

وبناءً على ذلك، يعترض ابن تيمية على إطلاق القضية الكلية «كل مُختصٍّ يفتقر إلى مُخصِّص» بغير تفريق بين الأزليِّ والمُحدَث، والواجبِ والممكن، فالله ﷻ لا يدخل مع مخلوقاته في قضية كلية مثل هذه يستوي فيها أفرادها، لعدم مماثلته لهم ﷻ.

يقول ابن تيمية: «إن كان كل مختصٍّ يفتقر إلى مُخصِّص مباين، لزِم افتقار صفات الله تعالى إلى مباينٍ له»[4].

فالله ﷻ لا يفتقر إلى غيره بوجه من الوجوه، فلا يفتقر إلى مُوجد ولا مُخصِّص ولا غير ذلك. ولهذا لمَّا ذكر الرازي أن كل ما له اختصاص بقَدْر وصفة فلا بد له من مُرجِّح، ردَّ عليه ابن تيمية بأنَّ ما كان واجبًا بذاته أزليًّا =

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٧١)، وانظر للفائدة: (٤/ ٢٠٠-٢٠١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٥٤).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٦١-١٦٢)، وانظر أيضًا: الوجه الثالث من ردود ابن تيمية على الرازي، فهو شبيه بتقرير هذا المعنى. درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٢٠-٣٢١).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٨٥).

مستلزمٌ لصفاته الذاتية أزلًا، لا يحتاج إلى غيره، فلا يحتاج إلى مُخصِّص ولا مُرجِّح مباين له.[1]

(٤) دليل الحدوث الكلامي

من أكثر الأدلة تعظيمًا عند المتكلمين ما يسمى بدليل «الحدوث الكلامي»، وقد كان هذا الدليل من أكبر أسباب الافتراق والنزاع بين المسلمين، فقد اقتضى كثيرًا من المخالفات العقلية والشرعية التي أوجبها المتكلمون على المسلمين.

يقول ابن تيمية: «وأصل مَنشأ نزاع المسلمين في هذا الباب: أن المتكلمين -من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم- سلكوا في إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع طريقًا مبتدَعةً في الشرع مضطرِبةً في العقل، وأوجبوها، وزعموا أنه لا يمكن معرفة الصانع إلا بها، وتلك الطريق فيها مقدمات مُجمَلة لها نتائج مُجمَلة، فغَلِطَ كثيرٌ من سالكيها في مقصود الشارع ومقتضى العقل، فلم يفهموا ما جاءت به النصوص النبوية، ولم يُحرِّروا ما اقتضته الدلائل العقلية، وذلك أنهم قالوا: لا يمكن معرفة الصانع إلا بإثبات حدوث العالم، ولا يمكن إثبات حدوث العالم إلا بإثبات حدوث الأجسام. قالوا: والطريق إلى ذلك هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به الأعراض. فمنهم من استدل بالحركة والسكون فقط، ومنهم من احتجَّ بالأكوان التي هي عندهم الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، ومنهم من احتجَّ بالأعراض مطلقًا.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣-٤، ١٧).

ومبنى الدليل على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا أول لها»[1].

ويعتمد دليل الحدوث عند المتكلمين على المقدمات الآتي ذكرها:

(أ) إثبات الأعراض.

(ب) حدوث الأعراض.

(ج) استحالة انفكاك الجواهر عن الأعراض.

(د) استحالة حوادث لا بداية لها.

(هـ) ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

يقول ابن تيمية: «وأما ما يُدخِله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل، فليس ذلك من أصول الدين، وإن أدخله فيه، مثل المسائل والدلائل الفاسدة، مثل نفي الصفات والقدر ونحو ذلك من المسائل، ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التي هي صفات الأجسام القائمة بها: إما الأكوان، وإما غيرها. وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل: من (١) إثبات الأعراض -التي هي الصفات- أولًا، أو إثبات بعضها كالأكوان -التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق-، (٢) وإثبات حدوثها ثانيًا بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال إنتقالها من محلٍّ إلى محل، (٣) ثم إثبات امتناع خلوِّ الجسم ثالثًا: إما عن كل جنسٍ من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابلٌ لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، (٤)

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٢١٣-٢١٤).

وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعًا، وهو مبنيٌّ على مقدمتين، إحداهما: أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات، والثانية: أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو مُحدَث، لأن الصفات التي هي الأعراض لا تكون إلا مُحدَثة، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا تتناهى»[1].

ويقول في موضعٍ آخر: «والقرآن العزيز ذَكَرَ خلق الله تعالى لِما خلقه من الجواهر التي هي أعيانٌ قائمة بأنفسها، مع ما نشهده من إحداث الصفات والأعراض أيضًا، والاستدلال بذلك على الخالق سبحانه، وجَعْل ذلك من آياته هو مما بيَّنه القرآن. ولكن هؤلاء لم يسلكوا طريقة القرآن من وجهين، أحدهما: أنهم جعلوا الحوادث إنما هي أعراضٌ لا أعيان، كما جعله الرازي وغيره. لكن الرازي وغيره مع ذلك استدلوا بذلك على إثبات الصانع، فكان دليلًا صحيحًا في نفسه، وإن كان فيه تقصيرٌ من ذلك الوجه، ومن حيث رد ذلك إلى طريقة الإمكان. الثاني: ما ذكره الأشعري، حيث إنه استدل بذلك على حدوث محل هذه الصفات والأعراض، بناءً على أن الحادث صورة هي عَرَض ولها محل، فتكون الأجسام التي هي محل هذه الأعراض حادثة، وهذا لا يتم إلا ببيان امتناع حوادث لا أول لها، ثم إذا أراد أن يستدل بذلك على حدوث سائر الأجسام، احتاج أن يبنيه على تماثل الأجسام. وهذه ثلاث مقدمات ينازعهم فيها أكثر العقلاء، بل يُبيِّنون فسادها بصريح المعقول، فهي من جنس طريقة المعتزلة»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٨-٣٩)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٤٠-٤٤١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٣٤-٢٣٥).

ويبين ابن تيمية فساد هذا المسلك وما فيه من مقدمات باطلة في الشرع والعقل بطرق عدة، منها: أن النبي ﷺ الذي كملت شريعته لم يدعُ الناس بتلك الطريقة، وليس في الشرع ما يفيد معانيها ومقدماتها، بل الشرع على نقيضها؛ فإن الشرع أثبت قيام الصفات والأفعال -التي يسمونها أعراضًا- لله ﷻ.

يقول ابن تيمية: «هذه الطريقة مما يُعلَم بالاضطرار أن محمدًا ﷺ لم يدعُ الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه. ولهذا قد اعترف حُذَّاق أهل الكلام -كالأشعري وغيره- بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة»[1].

ومنها: أنه لم يكن في الصحابة والتابعين -وهم خير القرون وأسلمها اعتقادًا- مَن اعتقد تلك الطريقة أو قال بمقدماتها أو معانيها، بل هذه الطريقة منسوبة للجَعْد بن درهم والجَهْم بن صفوان، وهم من أعظم الناس ابتداعًا ومخالفة في تاريخ الإسلام!

يقول ابن تيمية: «لم يكن في الصحابة والتابعين أحدٌ يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام، ويُثبت حدوث الأجسام بدليل الأعراض والحركة والسكون، والأجسام مستلزمة لذلك لا تنفك عنه، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث، ويبني ذلك على حوادث لا أول لها. بل أول ما ظهر هذا الكلام في الإسلام بعد المئة الأولى، من جهة الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، ثم صار إلى أصحاب عمرو بن عبيد، كأبي الهذيل العلَّاف وأمثاله»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٩).
(٢) منهاج السنة النبوية (٨/ ٥).

ومنها: أن هذه الطريقة تسدُّ طريق إثبات الصانع، وهي الدعوى التي أقاموا هذا الدليل من أجلها، فإنهم قالوا: إنَّ الخلق إنما حدث بإرادة الله الأزلية، دون قيام شيء بالله يقتضي حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه. ويلزم من هذا حدوث العالم بلا سبب، لأن الإرادة الأزلية موجودة أزلًا قبل وجود العالم، والمُريد موجود أزلًا قبل وجود العالم، ونسبة الإرادة إلى جميع الأزمان قبل وجود العالم وبعد وجوده = نسبة واحدة مثماثلة، فما الذي جعل المُراد (حدوث العالم) يحدث في هذا الوقت دون غيره؟ فإن لم يكن هناك سبب اقتضى حدوث العالم في هذا الوقت دون غيره، كان العالم قد حدث بلا سبب!

وبهذا يستطيل عليهم الملاحدة، فيقولون لهم: إن قلتم إنَّ العالم حدث بلا سبب يقتضي حدوثه، فقولوا إنه حدث بلا سبب!

يقول ابن تيمية: «فالمُكابَرة: دعواكم حدوث الحوادث بلا حدوث سبب، بل جعلتم نفس القدرة أو الإرادة القديمة تُخصِّص أحد المتماثلين عن المثل الآخر بلا سبب أصلًا، مع أن نسبتها إلى جميع المتماثلات نسبة واحدة. وهذا مع أنه معلوم البطلان بالضرورة، فهو يسدُّ عليكم طريق إثبات الصانع؛ فإنه مبنيٌّ على أن الحوادث لا بد لها من مُحدِث، والمُخصَّص لا بد له من مُخصِّص، والترجيح لا بد له من مُرجِّح، إذا كان المخصص أو المرجح من الممكنات أو المحدثات»[1].

ويقول في موضعٍ آخر: «فإن أنكر صدور هذا الممكن بدون مُحدِثٍ واجب يُحدِثه ويُرجِّح وجوده على عدمه، أمكن ذلك في غيره، فانتقض دليل إثبات

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ١٨٧) وانظر قبل هذا: (١٢/ ١٨٥-١٨٦).

الصانع. ولا ريب أن كثيرًا من متكلمة الإثبات القائلين بالقدر، سلَّموا للمعتزلة أن القادر المختار يمكنه ترجيح أحد مقدورَيه على الآخر بلا مُرجِّح، وقالوا في مسألة إحداث العالم: إنَّ القادر المختار أو الإرادة القديمة التي نِسبتها إلى جميع الحوادث والأزمنة نسبة واحدة، رجَّحت أنواعًا من الممكنات في الوقت الذي رجحته بلا حدوث سببٍ اقتضى الرُّجحان، وادَّعوا أن القادر المختار يمكنه الترجيح بلا مُرجِّح، أو الإرادة القديمة تُرجِّح بلا مُرجِّح آخر. فاعترض عليهم هناك من نازعهم من أهل الملل والفلاسفة القائلين بأن الله لم يُحدِث الحوادث بأفعال تقوم بنفسه، وأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، والقائلين بقِدَم العالم. قالوا: هذا الذي قلتموه معلوم الفساد بالضرورة، وتجويز هذا يقتضي جواز حدوث الحوادث بلا سبب والترجيح بلا مُرجِّح، وذلك يسدُّ باب إثبات الصانع»[1].

وهذا مما يُقال فيه: إنَّ «ثبوته استلزم نفيه»، أي إن ثبوت هذا الدليل يُثبت نفي الصانع، «وما استلزم ثبوته نفيه كان باطلًا في نفسه»[2].

ويُبيِّن ابن تيمية أن إثبات الصانع لا يفتقر إلى هذا الدليل الذي ركَّبوه من مقدمات فاسدة ثم أوجبوه، بل منع بعضهم العلم بالخالق إلا بهذا الدليل، فيقول: «قالوا: لأنه لا يُعرَف إلا بالنظر والاستدلال المُفضي إلى العلم بإثبات الصانع. قالوا: ولا طريق إلى ذلك إلا بإثبات حدوث العالم. ثم قالوا: ولا طريق إلى ذلك إلا بإثبات حدوث الأجسام. ثم قالوا: ولا دليل على ذلك إلا الاستدلال بالأعراض، أو ببعض الأعراض، كالحركة والسكون أو الاجتماع

(١) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٧١).
(٢) مسألة حدوث العالم (ص: ١٦٥).

والافتراق وهي الأكوان؛ فإن الجسم لا يخلو منها، وهي حادثة، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. قالوا: وهذا الأصل يشتمل على أربعة مقامات: إثبات الأعراض، ثم إثبات حدوثها، ثم إثبات استلزام الجسم لها أو أنه لا يخلو منها، ثم إبطال حوادث لا أول لها، وحينئذٍ فيلزم حدوث الجسم، فيلزم حدوث العالم لأنه أجسام وأعراض، فيلزم إثبات الصانع لأن المُحدَث لا بد له من مُحدِث.

وهذه الطريقة هي أساس الكلام الذي اشتهر ذم السلف والأئمة له، ولأجلها قالوا بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يُرى في الآخرة، وأنه ليس فوق العرش، وأنكروا الصفات. والذامون لها نوعان: منهم من يذمُّها لأنها بدعة في الإسلام؛ فإنَّا نعلم أن النبي ﷺ لم يدعُ الناس بها ولا الصحابة، لأنها طويلة مُخطِرة كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة الأشعري في ذمِّه لها والخطابي والغزالي وغيرهم ممن لا يُفصِح ببطلانها. ومنهم مَن ذمَّها لأنها مشتملة على مقامات باطلة لا تُحصِّل المقصود، بل تناقضه، و هذا قول أئمة الحديث وجمهورالسلف»[1].

فإما أن يلتزم القائل بهذه المقدمات إنكار ما صرَّح به الشرع، أو يقع في الحيرة والشك والقول بتكافؤ الأدلة!

يقول ابن تيمية عن مقدماتها الباطلة: «مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدَّعَى بها مطلقًا، ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحدُ الأمرين لازمٌ له: إما أن يطَّلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقِدَم العالم، فتتكافأ عنده الأدلة، أو يُرجِّح هذا تارةً وهذا تارة، كما هو حال

(١) الصفدية (١/ ٢٧٤-٢٧٥)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٩٦).

طوائف منهم. وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كما التزم جَهْمٌ لأجلها فناء الجنة والنار»[1].

ويقول أيضًا: «التزموا لأجلها: إما جَحْد صفات الله وأفعاله القائمة به، وإما جحد بعض ذلك، وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ما ينافي خلق العالم، فسلَّطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعًا»[2].

ويُفصِّل ابن تيمية في بيان فساد قولهم، من جهة أنهم ينفون الصفات والأفعال عن الله ليستقيم لهم دليلهم، فيقول: «والكتاب والسنة تُناقض قولهم. قالت الجهمية: إن قيام الصفات به، أو قيام الصفات الاختيارية، هو من سمات الحدث. وهذا باطلٌ عند السلف وأئمة السنة، بل وجمهور العقلاء. بل ما ذكروه يقتضي حدوث كل شيء؛ فإنه ما من موجودٍ إلا وله صفات تقوم به، وتقوم به أحوال تحصل بالمشيئة والقدرة. فإن كان هذا مستلزمًا للحدوث، لزم حدوث كل شيء، وأن لا يكون في العالم شيءٌ قديم، وهذا قد بُسط في مواضع أيضًا. وسمات الحدث التي تستلزم الحدوث مثل افتقارٍ إلى الغير، فكل ما افتقر إلى غيره فإنه مُحدَث كائن بعد أن لم يكن، والربُّ مُنَزَّه عن الحاجة إلى ما سواه بكل وجه. ومن ظن أنه محتاجٌ إلى العرش أو حَمَلة العرش فهو جاهلٌ ضال. بل هو الغني بنفسه، وكل ما سواه فقير إليه من كل وجه، وهو الصمد الغني عن كل شيء، وكل ما سواه يصمُد إليه محتاجًا إليه، ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٩).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٢-٧٣)، وانظر: (٥/ ٢٩٢).

ومن سمات الحدث النقائص، كالجهل والعمى والصَّمَم والبَكَم؛ فإنَّ كل ما كان كذلك لم يكن إلا مُحدَثًا، لأن القديم الأزلي مُنَزَّه عن ذلك، لأن القديم الأزلي متصفٌ بنقيض هذه الصفات، وصفات الكمال لازمة له، واللازم يمتنع زواله إلا بزوال الملزوم. والذات قديمة أزلية واجبة بنفسها غنية عما سواها، يستحيل عليها العدم والفناء بوجه من الوجوه، فيستحيل عدم لوازمها، فيستحيل اتصافها بنقيض تلك اللوازم، فلا يوصف بنقيضها إلا المُحدَث، فهي من سمات الحدث المستلزمة لحدوث ما اتصف بها. وهذا يدخل في قول القائل «كل ما استلزم حدوثًا أو نقصًا فالربُّ مُنَزَّهٌ عنه». والنقص المناقض لصفات كماله مستلزم لحدوث المتصف به، والحدوث مستلزم للنقص اللازم للمخلوق؛ فإنَّ كل مخلوق فهو يفتقر إلى غيره، كائنٌ بعد أن لم يكن، لا يعلم إلا ما عُلِّمَ، ولا يقدر إلا ما أُقدِرَ، وهو مُحاطٌ به مقدورٌ عليه»[1].

فهذه طريقة فاسدة، مخالفة للشرع والعقل أشدَّ المخالفة، قد حُرِّفت من أجلها النصوص تحريفات شتَّى متباينة، وفيها يقول ابن تيمية: «وأما أكابر أهل العلم من السلف والخلف، فعلموا أنها طريقة باطلة في نفسها، مخالفة لصريح المعقول وصحيح المنقول، وأنه لا يحصل بها العلم بالصانع ولا بغير ذلك، بل يوجب سلوكها اعتقادات باطلة توجب مخالفة كثيرٍ مما جاء به الرسول، مع مخالفة صريح المعقول، كما أصاب من سلكها من الجهمية والمعتزلة والكُلَّابية والكرَّامية ومن تبِعهم من الطوائف، وإن لم يعرفوا غَوْرَها وحقيقتها؛ فإنَّ أئمة هؤلاء الطوائف صار كلٌّ منهم يلتزم ما يراه لازمًا له ليطردها، فيلتزم لوازم مخالِفة للشرع والعقل، فيجيء الآخر فيرد عليه ويُبيِّن فساد ما التزمه، ويلتزم هو لوازم أُخَر لطردِها، فيقع أيضًا في مخالفة الشرع والعقل.

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٢٨-٤٢٩)، وانظر للفائدة: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٠٢-١٠٣).

فالجهمية التزموا لأجلها نفي أسماء الله وصفاته؛ إذ كانت الصفات أعراضًا تقوم بالموصوف، ولا يُعقل موصوف بصفة إلا الجسم، فإذا اعتقدوا حدوثه، اعتقدوا حدوث كل موصوف بصفة، والرب تعالى قديم، فالتزموا نفي صفاته، وأسماؤه مستلزمة لصفاته، فنفوا أسماءه الحسنى وصفاته العُلا.

والمعتزلة استعظموا نفي الأسماء لما فيه من تكذيب القرآن تكذيبًا ظاهر الخروج عن العقل والتناقض؛ فإنه لا بد من التمييز بين الرب وغيره بالقلب واللسان، فما لا يُميَّز من غيره لا حقيقة له ولا إثبات. وهو حقيقة قول الجهمية؛ فإنَّهم لم يُثبتوا في نفس الأمر شيئًا قديمًا ألبتة»[1].

(٥) إيجاب المتكلمين النظر على كل أحد

يقول ابن تيمية: «قد ذهب كثيرٌ من أهل الكلام إلى أن اعتراف النفس بالخالق وإثباتها له لا يحصل إلا بالنظر. ثم كثيرٌ منهم جعلوا ذلك نظرًا مخصوصًا، وهو النظر في الأعراض وأنها لازمة للأجسام، فيمتنع وجود الأجسام بدونها. قالوا: وما لا يخلو عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث»[2].

وهذا خطأ، فمعرفة الله ﷻ ضرورية في الأصل، ولكنها قد تحصل بالنظر أيضًا، فالخلق مفطورون على معرفته ﷻ، وعامة الناس لا يحتاجون إلى النظر، ولكن منهم من تفسد فطرته، وهؤلاء هم المحتاجون إلى النظر في الأدلة الصحيحة المُصحِّحة لفطرتهم ومعرفتهم بالله ﷻ.

(١) النبوات (ص: ٢٦١-٢٦٢).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٨)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٤٨).

يقول ابن تيمية: «كون الخلق مفطورين على الإقرار بالخالق أمرٌ دلَّ عليه الكتاب والسنة، وهو معروف بدلائل العقول، كما قد بُسط في مواضع وبُيِّن أن الإقرار بالخالق فطري ضروري في جِبِلَّات الناس. لكن من الناس من فسدت فطرته فاحتاج إلى دواء، بمنزلة السفسطة التي تَعرِض لكثيرٍ من الناس في كثيرٍ من المعارف الضرورية، كما قد بُسط في غير هذا الموضع، وهؤلاء يحتاجون إلى النظر. وهذا الذي عليه جمهور الناس: أن أصل المعرفة قد يقع ضروريًّا فطريًّا، وقد تحتاج فيه إلى النظر والاستدلال. وكثير من أهل الكلام يقول: إنه لا يجوز أن تقع المعرفة ضرورية، بل لاتقع إلا بنظر وكسب»[1].

فمن أطلق القول باحتياج عامة الناس إلى النظر أخطأ، وكذلك من نفاه مطلقًا أخطأ، وفي هذا يقول ابن تيمية: «الذين أوجبوا النظر وقالوا: لا يحصل العلم إلا به مطلقًا = أخطئوا. والذين قالوا: لا حاجة إليه بحال، بل المعرفة دائمًا ضرورية لكل أحد في كل حال = أخطئوا. بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفِطَر السليمة، فكثيرٌ من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال، وكذلك الحدود قد يُحتاج إليها تارةً ويُستغنى عنها أخرى»[2].

فمعرفة الله ﷻ حاصلة بالفطرة والضرورة، وتحصل كذلك بالنظر والاستدلال.

***

(١) جامع الرسائل (١/ ١٤).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٣-٣٠٤).

مكانة الأدلة الكلامية على وجود الله

يرى ابن تيمية أن الأدلة الكلامية: أدلة طويلة المقدمات وعرة المسالك، منها: أدلة فاسدة، وأدلة صحيحة من جهة الأصل.

فالأدلة الفاسدة مذمومة مطلقًا، والأدلة الصحيحة التي فيها تطويل قد يُستغنَى عنه يُذَم ما فيها من الطول وإن كانت قد تُوصل إلى المطلوب، وأما الأدلة التي فيها تطويل قد ينتفع به بعض الناس -وإن استغنى عنه بعضهم- فتكون حسنةً إذا ذُكرت على هذا الوجه.

يقول ابن تيمية: «وقد بسطنا الكلام على طرق الناس في إثبات الصانع في غير هذا الموضع، وبيَّنا كثرة الطرق في ذلك، وأن القرآن جاء بأكمل الطرق في ذلك، وتكلمنا على قول من قال: إن الإقرار بالصانع فطري ضروري، ومن قال: إنه نظري استدلالي، ومن قال: إنه تارةً يكون فطريًّا ضروريًّا وتارةً يكون نظريًّا استدلاليًّا، وذكرنا ما يُذكَر في ذلك من المقدمات التي لا يُحتاج إليها في أصل الاستدلال، وإنما يَحتاج إليها من عَرَضَت له الشبهة التي يحتاج إلى إزالتها، فتكون الحاجة إلى تلك المقدمة عارضةً بحسب حال بعض الناس، ليست لازمةً لكل من عرف الصانع أو استدل على وجوده، فهي من عوارض طريق المعرفة لا من لوازم طريق المعرفة. وهذا مثل إبطال الدَّور والتسلسل وغير ذلك؛ فإن الناس في هذا الباب تنوعت مسالكهم، فمن الناس من سلك في العلم بإثبات الصانع طريقة يزعم أنه لا يمكن معرفته إلا بها، كما يفعل ذلك كثيرٌ من أهل النظر والكلام، ثم تلك الطريقة قد تكون صحيحة مع طولها واختصارها، أو قد تكون باطلة. وآخرون يقولون: كل ما ذكره الناس

من الطرق النظرية والمسالك الاستدلالية في هذا الباب فهو بدعة وضلال لا يُحتاج إليه ولا يُنتفع به. وتحقيق الأمر أن الأدلة المذكورة نوعان: حقٌّ وباطل، والحق نوعان: أحدهما فيه تطويل لا يحتاج إليه كل أحد، والباطل مذموم مطلقًا، والتطويل الذي يُذكَر على سبيل الحاجة إليه -مع أنه يمكن الاستغناء عنه- مذمومٌ أيضًا، وأما التطويل الذي قد ينتفع به بعض الناس أو يحتاج إليه بعضهم، فإذا ذُكِر على هذا الوجه فهو حسن، وإن كان يستغني عنه بعض الناس. والنوع الثاني من الأدلة ما هو صحيح مذكور على أقرب الطرق، فهذا حق لا عيب فيه، وليس هذا موضع تفصيل الكلام في هذا؛ فإن هذا أعظم من أن يكون تبعًا لغيره»[1].

ويقول في موضع آخر: «وقد نبَّهنا في هذا الكتاب على ما نبهنا عليه من طرق أهل النظر وتنوُّعها على ما يأتي، وأن الطرق تتنوع تارةً بتنوُّع أصل الدليل، وتارةً بزيادة مقدمات فيه يستغني عنها آخرون، فهذا يستدل بالإمكان، وهذا بالحدوث، وهذا بالآيات، وهذا يستدل بحدوث الذوات، وهذا بحدوث الصفات، وهذا بحدوث المعين كالإنسان، وهذا بحدوثه وحدوث غيره، وآخرون غلِطوا فظنوا أنه لا بد من الجسم والجوهر والمحدود والمركب وغير ذلك من العبارات، وآخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث، ويقولون: كل ما قامت به الحوادث فهو مُحدَث، وليس كل ما قامت به الصفات مُحدَثًا»[2].

وبهذا يتبيَّن دقة نظر ابن تيمية في أدلة المتكلمين، فإنه لم يرفضها كلها، بل أنزل كل دليل منها منزلته اللائقة به، وحكم عليه بما يقتضيه من الصحة

(١) الصفدية (٢/ ٢٣١-٢٣٢).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٣٣-٣٣٤).

أو الفساد والقبول أو الإنكار، فقسَّم الأدلة صحيحة وفاسدة، ثم فاضَلَ بين الصحيح منها، وقال إن بعضه أفضل من بعض، وبعضه أقرب وأسهل من بعض.

وبهذا يُفهَم أن إنكاره بعض أدلة المتكلمين ليس إنكارًا مطلقًا، بل فيه تفصيل، فبعضها فاسد في نفسه مردود، وبعضها صحيح مقبول قد استعمله ابن تيمية في مواضع، إن دَعَت إليه الحاجة، ولكنه ليس أحسن الطرق عند عدم الحاجة إليه.

يقول ابن تيمية: «والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المُحدِث هو من أبين العلوم الضرورية، وهو أبين من افتقار الممكن إلى المُرجِّح، فلا يحتاج أن يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن، أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه، فتخصيصه بوجه دون وجه ممكنٌ جائز الطرفين، فيحتاج إلى مُرجِّح مُخصِّص بأحدهما. وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم. وقد نبَّهنا على أنها وإن كانت صحيحة، فإنها تطويل بلا فائدة فيه، واستدلالٌ على الأظهر بالأخفى، وعلى الأقوى بالأضعف، كما لا يُحَدُّ الشيء بما هو أخفى منه، وإن كان الحد مطابقًا للمحدود مُطَّرِدًا منعكسًا يحصل به التمييز، مع أن الحد والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعةٌ من وجوه أخرى، مثل من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيُبيَّن له بغيره، لكون ذلك أظهر عنده؛ فإن الظهور والخفاء أمرٌ نسبيٌّ إضافي، مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمور الواضحة البيِّنة، فإذا كان الكلام طويلًا مستغلقًا هابه وعظَّمه كما يوجد في جنس هؤلاء، إلى

غير ذلك من الفوائد، لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقًا، وهذا هو المقصود هنا»[1].

فيُبيِّن ابن تيمية هنا أن الأدلة التي أنكرها من جهة تطويلها ودقتها ووعورتها قد ينتفع بها كثيرٌ ممن استولت عليه الشبهات، فهذا وأمثاله قد يحتاجون إلى التطويل والاستدلال على المقدمات الفطرية الضرورية، فلا يكون مسلكًا معيبًا عند الحاجة إليه، ويؤكد ذلك ما ذكره حيث قال: «وهاتان المقدمتان: وهو أن كل حادث فلا بد له من مُحدِث، وأن المُحدِث للموجود لا يكون إلا موجودًا = مع أنهما معلومتان بالضرورة، فإن كثيرًا من أهل الكلام أخذوا يُقرِّرون ذلك بأدلة نظرية، ويحتجُّون على ذلك بأدلة، وهي وإن كانت صحيحة، لكن النتيجة أبين عند العقل من المقدمات، فيصير كمن يحدُّ الأجلى بالأخفى، وهذا وإن كان قد يذمُّه كثيرٌ من الناس مطلقًا، فقد يُنتفَع به في مواضع، مثل عناد المناظر ومنازعته في المقدمة الجلية دون ما هو أخفى منها، ومثل حصول العلم بذلك من الطرق الدقيقة الخفية الطويلة لمن يرى أن حصول العلم له بمثل هذه الطرق أعظم عنده وأحب إليه، وأنه إذا خُوطِب بالأدلة الواضحة المعروفة للعامة لم تكن مَزِيَّةً على العامة»[2].

فمن أنكر هذا المسلك -وهو تقرير بعض البدهيات لمن احتاج إلى ذلك- بإطلاق، فهو مخطئ، والذي يعيبه ابن تيمية على المتكلمين إنما هو تمسُّكهم بهذا المسلك من غير حاجة إليه، وهو وضعٌ منهم للشيء في غير موضعه، وبيانٌ للأظهر بالأخفى، لكن من أحاطت به الشبهات فأعمَتْه عن الظاهر الجليِّ فقد ينتفع به كثيرًا.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٩٦-٩٧).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٠٥).

ويُبيِّن ابن تيمية في موضعٍ آخر أن الأدلة العقلية على الحق، لا تُذَمُّ -إن كانت صحيحةً- من جهة بيانها للحق، وإن كانت قد تُذَمُّ من جهة أخرى كطول المقدمات ودقتها.

وبهذا يتبيَّن خطأ من يرفضون كل دليل على وجود الله بدعوى أنه غير منصوصٍ عليه في الكتاب والسنة، دون أن ينظروا في الدليل نفسه: هل هو حق أم باطل؟ والصواب أن ما كان حقًّا فإنه لا مَطعَن فيه من جهة الصحة.

يقول ابن تيمية: «ليس العلم بإثبات الصانع سبحانه مفتقرًا إلى شيء من الطرق المبتدعة، وإن كانت صحيحة، فكيف إذا كانت باطلة؟! لكن الرجل إذا استدل على الحق بدليل صحيح لم يكن هذا مذمومًا مطلقًا، كما تجد كثيرًا من أهل الحديث والصوفية والمتفقهة يَعيبون من أقام دليلًا عقليًّا صحيحًا على بعض المطالب الدينية، ويجعلون هذا من الكلام المذموم. وليس الأمر كما يقوله هؤلاء، بل الدليل الصحيح مقبول وإن لم يُعلَم استدلال غيره به، لكن قد يُذَمُّ لأسباب، مثل أن يكون فيه خطرٌ وغيره مُغْنٍ عنه، كمن سلك إلى مكة الطريق البعيد المَخُوفة مع إمكان القريبة الأمينة. وكذلك إذا ردَّ الباطل بممانعة صحيحة، أو معارضة صحيحة. لكن المذموم أن يدَّعي صحة الباطل، أو يتوقف الإيمان على بدعةٍ ما شرعها الله تعالى ورسوله. فكيف إذا اجتمعا جميعًا كما زعم هؤلاء حيث قالوا: لا يمكن تصديق الرسول إلا بما ذكروه من الطرق النظرية التي ابتدعوها؟! وهؤلاء يبنون الإيمان بالله تعالى ورسوله على مقدمات يزعمون أنه لا يحصل العلم أو لا يحصل الإيمان إلا بها، وقد تكون تلك الطريق باطلة، وقد تكون طويلة خفية مُخطِرة، وقد تكون مع صحتها هناك طرق أُخَر غيرها، وقد يكون غيرها أصحَّ وأقرب منها»[1].

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٣٦٤-٣٦٥).

ويقول في موضع آخر: «وكذلك ما يستدلُّون به -أي: المتكلمون- على إثبات الصانع ﷻ، فإنَّ من الناس من يستدل بإمكان الأجسام، ومنهم من يستدل بحدوثها، ومنهم من يستدل بإمكان صفاتها، ومنهم من يستدل بحدوث صفاتها. وقد ذكر الرازي وغيره هذه الطرق الثلاث، وذكر الطريقة الرابعة، والطرق الأولى الثلاث هي طرق صحيحة، إذا قرر إمكان بعض ذلك وحدوث بعض ذلك، فأما مع طلب تقرير عموم الإمكان والحدوث، فهو الذي قدح فيه الناس، كما أن الطريقة الرابعة إنما هي مبنية على حدوث بعض ذلك، لكن يكون في ذلك تطويل لا تحتاج إليه الفِطَر السليمة، وإن كان قد ينتفع به، بل يحتاج إليه بعض الناس؛ إذ مِن الناس مَن قد ينتفع بالطرق الطويلة الخفية أكثر من الطرق القريبة الجلية، وذلك لأن دلالة الحدوث على المُحدِث أظهرُ من دلالة الإمكان على الواجب، ودلالة ما يُشهَد حدوثه أظهرُ من دلالة ما يُستدَلُّ على حدوثه؛ فكان الاستدلال بما يُشاهَد من الحدوث أبينَ الطرق، وهذه هي الطريقة الرابعة التي يسمونها حدوث الصفات. وهذه الطريق وإن كانت صحيحة، فطريقة القرآن العزيز أكمل منها؛ فإنه سبحانه يستدل بحدوث الأعيان، وذلك أكمل، مع ما في القرآن من الطرق الكثيرة التي يبين بها ربوبية الرب تعالى ومشيئته وقدرته تارة، ورحمته وعنايته وإحسانه وإلهيته وحكمته تارة»[1].

وهذا تأكيد لتخطئة من يردُّون الأدلة بإطلاق، وتبيين لهم أن طريقتهم ليست هي طريقة شيخ الإسلام، فقد كان له ﷺ من الحكمة ما جعله يقبل الصحيح ويضعه موضعه، ويرد الباطل ويضعه موضعه.

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٣٠٣-٣٠٤).

وكما صحَّح تلك الأدلة إذا استدُلَّ بها على الطريقة المذكورة عند الحاجة إليها، فقد خطَّأها نفسها إذا استدُلَّ بها بالطريقة الكلامية القائمة على امتناع حوادث لا أول لها، أو على تماثُل الأجسام، وأن المتصف بصفة فهو مركب جسم، ومن هذا قوله: «والمقصود هنا أن الرازي ذكر أن ما يستدل به على إثبات الصانع: إما حدوث الأجسام، وإما حدوث صفاتها، وإما إمكانها، وإما إمكان صفاتها، وذكر في بعض المواضع: وإما الإحكام والإتقان. لكن الإحكام والإتقان يدل على العلم ابتداءً، والاستدلال بحدوث الأجسام، وإمكانها، وإمكان صفاتها = طرق فاسدة؛ فإن دلالة حدوثها مبنية على امتناع حوادث لا أول لها، ودلالة إمكانها مبنية على أن ما قامت به الصفات يمتنع أن يكون واجبًا بنفسه، لأنه مركب، ودلالة إمكان صفاتها مبنية على تماثلها، فلا بُدَّ لتخصيص بعضها بالصفات من مُخصِّص، وهذه كلها طرق باطلة»[1].

ولأجل هذا، ينبغي ألا يُحكَم على الأدلة بمجرد ذكر أسمائها، بل يُنظر فيما تضمَّنته من معانٍ، أصحيحة هي أم فاسدة؟ فقد يشترك الناس في تسمية الدليل ويختلفون في مضمونه.

***

(١) النبوات (ص: ٣٠٠).

ابن تيمية والأدلة الجديدة

مع ظهور الإلحاد الجديد، وانتشار الكتب التي تواجهه، ظهرت أدلة وحُجَج على وجود الله لم تكن مستعملة بطريقة مباشرة في التراث الإسلامي، ولم يستعملها ابن تيمية أدلة مباشرة على وجود الخالق، وهذه المقدمة لا تعني خطأ تلك الأدلة، فقد سبق أن ما كان من الأدلة حقًّا لا يكون فيه مَطعنٌ من جهة الصحة.

وإذا نظرنا في التراث التيمي، وجدنا كثيرًا من التقريرات التي تُجيب عن سؤال: هل المقدمات التي تنبني عليها تلك الأدلة، وطريقة الاستدلال بها، تتفق مع تقريرات ابن تيمية أم لا؟

ويمكننا أن نقول إن أشهر الأدلة الحديثة هي:

- دليل الحجة الأخلاقية.
- دليل الروح.
- دليل الوعي.
- دليل الإرادة الحرة.

ولكل دليل من هذه الأدلة نصيب من الذكر عند ابن تيمية، وسنحاول -بإذن الله- تحرير المعاني وتقرير المضامين التي في كلام ابن تيمية، ثم ننظر: هل تتفق مع استخدامها أدلة على وجود الله، أم لا؟

***

الحجة الأخلاقية

يقوم الاستدلال الحديث بالحجة الأخلاقية على أن الأخلاق شيء موضوعي ثابت مطلق، فمعانيها مغروزة في النفوس البشرية كلها، وهي جزء من الفطرة البشرية التي فطر الله عليها عباده، فالاستدلال بالأخلاق صورة من صور الاستدلال بالفطرة.

وهذا التقرير يستلزم شيئين:

(١) وجود مَن خلق هذه المضامين الأخلاقية على صورة واحدة في النفوس.

(٢) واستحالة العالم الإلحادي القائم على العبثية ونسبية الأشياء، فلا ميزان فيه لحقٍّ أو باطل أو معروف أو منكر.

واللازمان السابقان منفصلان من جهة طريقة الاستدلال، بمعنى أن كل لازمٍ منهما يصلح دليلًا وطريقة قائمة بنفسها، فيصح ذِكر كلٍّ منهما منفردًا.

فيمكننا أن نقول: إن وجود المعاني الأخلاقية في النفوس كلها يقتضي خِلقتها قصدًا على هذه الهيئة، وهذا يستلزم وجود خالق حكيم مريد.

ويمكننا أن نقول: إن وجود هذه المعاني المتضمنة للحق والباطل والصحيح والفاسد والمعروف والمنكر، واتفاق الناس عليها بما يخالف التصور الإلحادي للعالم القائم على عبثية الوجود = يستلزم فساد هذا التصور الإلحادي للعالم، بل يستلزم نقيضه، وهو وجود الخالق الحكيم.

وبالنظر في تراث ابن تيمية، نجده قد تحدث كثيرًا عن الأخلاق، وإن لم يكن قد استعملها دليلًا مباشرًا على وجود الله كما هو مشهورٌ في كتب مجادلة الإلحاد الجديد، ولكنا نجد في تراثه مقدمات هذا الدليل، فالأخلاق عنده أمور فطرية مغروسة في النفوس الإنسانية كلها، فهي صورة من صور الفطرة التي هي أشهر أدلة ابن تيمية على وجود الله.

وباستعراض نصوص ابن تيمية، نجد فيها نصوصًا متصلة بالحجة الأخلاقية، فهو يُقرِّر مقدمات هذا الدليل، كما في قوله: «وأما العمل، فإنَّ مبناه على الأخلاق، وهي الغرائز المخلوقة في النفس»[1]. فقد صرَّح هنا بأن الأخلاق غرائزُ مخلوقة في النفس الإنسانية، وهذه هي المقدمة التي انبني عليها دليل الحجة الأخلاقية.

ويقول في موضعٍ آخر: «والعلم بجنس الحق والباطل، والخير والشر، والصدق والكذب = معلومٌ بالفطرة والعقل الصريح، بل جُمَل ذلك مما اتفق عليه بنو آدم»[2]. وهذا تأكيد منه للمعنى السابق، فأصول الخير والشر (الأخلاق) معلومة بالفطرة، متَّفَق عليها بين الناس، و«القضايا التي يتفق عليها عقلاء بني آدم لا تكون إلا حقًّا، كاتفاقهم على مدح الصدق والعدل وذمِّ الكذب والظلم»[3].

ويقول: «هذه القضايا التي اتفقت الأمم عليها، مثل حُسن الصدق والعدل، وقُبح الظلم والكذب»[4]. ويقول: «والعدل مما اتفق أهل الأرض على مدحه

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٤٧).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٥٧٢).
(٣) الاستقامة (٢/ ٢٦٣).
(٤) الرد على المنطقيين (ص: ٤٨٠).

ومحبته، والثناءِ على أهله ومحبتهم. والظلم مما اتفقوا على بُغضه وذمِّه وتقبيحه، وذمِّ أهله وبُغضهم.. المقصود أن العدل محمود محبوب باتفاق أهل الأرض، **وهو محبوبٌ في النفوس، مركوزٌ حُبُّه في القلوب**، تُحبُّه القلوب وتَحمدُه، وهو من المعروف الذي تعرفه القلوب، والظلم من المنكر الذي تُنكره القلوب فتُبغضه وتذمه»[1].

فاتفاق أهل الأرض على شيء يقتضي وجوده في فِطَرهم، و«في الأخلاق نرى اتفاقًا على المبادئ العامة، ولا يبرُز الخلاف إلا في تطبيقها بسبب الجهل أو الهوى. فمَن ذا الذي يستطيع أن يُنكر أن الخير (أيًّا كان) مطلوب، وأن الشر (أيًّا كان) مهروبٌ منه، وأن واجب الإنسان السير بمقتضى العقل، وأن العدالة ضرورية عند العقل؟!»[2].

فالأخلاق عند ابن تيمية صورة من صور الفطرة، والفطرة فيها معانٍ علمية وعملية، وقد بيَّن ذلك في مواضع كثيرة، منها قوله: «الله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمَحبة له، ومعرفة الضارِّ المُنافي والبغض له بالفطرة. فما كان حقًّا موجودًا صدَّقت به الفطرة، وما كان حقًّا نافعًا عرفته الفطرة فأحبَّته واطمأنَّت إليه، وذلك هو المعروف، وما كان باطلًا معدومًا كذَّبت به الفطرة فأبغضته الفطرة فأنكرته»[3].

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٢٧).
(٢) العقل والوجود (ص: ٥٠).
(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٣٢)، وانظر: الانتصار لأهل الأثر (ص: ٤٩-٥٠).

ويقول: «الله تعالى فطر عباده على الحنيفية، وهي حُبُّ المعروف وبُغض المنكر، فإذا لم تَسْتَحِلْ [أي: تتغيَّر] الفطرة، فالقلوب مفطورة على الحق»[1].

وحب المعروف وحُسنه ملازمان للفطرة، ومن أمثلة ذلك: العدل، وبغض المنكر وقبحه ملازمان للفطرة، ومن أمثلة ذلك: الظلم، وفي هذا يقول ابن تيمية: «النفوس مجبولة على محبة العدل وأهله، وبُغض الظلم وأهله. وهذه المحبة التي في الفطرة هو المعنيُّ بكونه حسنًا، وهذا البغض هو المعنيُّ بكونه قبيحًا»[2].

وفي الفطرة أيضًا: حُبُّ المتخلق بالأخلاق الحسنة وإكرامه، وكُره المتخلق بالأخلاق السيئة وذمُّه، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وسواءٌ قُدِّر أن أفعال العباد مخلوقةٌ لله أو لم تكن، فإنَّ كون العادل يستحق الإكرام، والظالم يستحق الذمَّ والإهانة = أمرٌ فُطِر عليه بنو آدم، مع كونهم مفطورين على أن الله خالق كلِّ شيء. ولهذا كان جماهير الأمم من العرب وغيرهم مُقِرِّين بهذا وهذا، وليس في فطرة أحد رفعُ الذم والعقاب عن الظالم مطلقًا، لكن فعله مخلوق لله. والظلم: وضعُ الشيء في غير موضعه، فوضعُ العقاب على من لم يُسِئ ظلمٌ، والحكمةُ: وضع الشيء في موضعه، والله لا يظلم أحدًا شيئًا، ولا يجزي أحدًا بظلم إلا بعمله»[3].

فالنصوص السابقة تتضمن المعاني الصحيحة المقولة في الحجة الأخلاقية بوصفها دليلًا على وجود الله ﷻ، من جهة أن الأخلاق حق مطلق، وهي فطرية مغروزة في نفوس الناس، فهذا يستلزم وجود الفاطر ﷻ.

(١) جامع الرسائل (٢/ ٩٦)، مجموع الفتاوى (١٠/ ٤٧٤).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٤٧٣).
(٣) جامع المسائل (٧/ ٣٩٠).

يقول د. محمد عفيفي: «وابن تيمية لا ينظر إلى الأخلاق على أنها كلها وهبية، كما لا يرى أنها كلها كسبية، وإنما نستطيع -من خلال معايشتنا لآرائه في هذا الموضوع- أن نُجمل إطار هذه الآراء فيما يلي:

(١) الفطرة.

(٢) العقل والممارسة.

(٣) الشرع.

فهو يرى أن ثمَّة جانبًا من الأخلاق يتصل بالفطرة، وجانبًا آخر يتصل بمقتضيات العقل الصريح، وما يتصل به من ممارسات واقعية، ورياضيات ذهنية وعملية، وجانبًا ثالثًا يتصل بالشرع الصحيح، كما أرشد إليه الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. ومعنى هذا: أن الأخلاق ليست كسبية على إطلاقها، كما أنها ليست وهبية على إطلاقها، وإنما تتضافر الفطرة السليمة مع دلالة العقل التام السويِّ في إدراك وتقرير جانب من الأخلاق، ثم يأتي دور الشرع ليكمل الفطرة، ويحمي حمى العقل، ويضع الضوابط العامة التي ترقى بالفرد من الوجهة الخلقية»[1].

والفطرة الأخلاقية ليست جبرًا أخلاقيًّا من جهة العمل، وإن كان يمكن أن توصف بأنها جبرٌ من جهة العلم؛ فكل إنسان يعلم حُسن الخير والصدق والأمانة وغير ذلك، وقُبح الشر والكذب والخيانة وغير ذلك، أما من جهة العمل فقد يفعل ما يناقض فطرته، إما اتباعًا لهواه مع سلامة فطرته، وإما أن تكون فطرته قد فسدت فصار يرى الأشياء على غير حقيقتها، فيستحسن الشر والفساد!

(١) النظرية الخلقية عند ابن تيمية (ص: ٦١)، وانظر: (ص: ٧٢-٧٣).

يقول ابن تيمية: «أصل الفطرة التي فُطِر الناس عليها إذا سلمت من الفساد، إذا رأت الحق اتبعته وأحبَّته؛ إذ الحق نوعان: حقٌّ موجود، فالواجب معرفته والصدق في الإخبار عنه، وضد ذلك الجهل والكذب. وحقٌّ مقصود، وهو النافع للإنسان، فالواجب إرادته والعمل به، وضد ذلك إرادة الباطل واتباعه. ومن المعلوم أن الله خلق في النفوس محبة العلم دون الجهل، ومحبة الصدق دون الكذب، ومحبة النافع دون الضارِّ، وحيث دخل ضد ذلك فلمُعارضٍ من هوًى وكبر وحسد ونحو ذلك، كما أنه في صالح الجسد خلق الله فيه محبة الطعام والشراب الملائم له دون الضار، فإذا اشتهى ما يضره أو كره ما ينفعه، فلمرضٍ في الجسد، وكذلك أيضًا إذا اندفع عن النفس المعارض من الهوى والكبر والحسد وغير ذلك أحبَّ القلبُ ما ينفعه من العلم النافع والعمل الصالح»[1].

فالأصل أنَّ «في النفس قوة عملية تستحسن ما ينفعها، وتستقبح ما يضرها»[2]، وأما مع الهوى وفساد النفس، فقد تستلذ النفس الشرَّ والأذى وتتنعَّم به.

وما دامت الفطرة سليمة كما فطرها الله، لم تتحول ولم تفسد، فإنها ترى الأشياء على ما هي عليه، فترى المعروف معروفًا والمنكر منكرًا.[3] يقول ابن تيمية: «والله تعالى فطر عباده على الصحة والاستقامة [الطريق الصحيح المستقيم]، إلا من اجتالته الشياطين فأخرجَتْه عن فطرته التي فُطِر عليها»[4].

(١) مجموع الفتاوى (١٥/ ٢٤١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١١١)، بتصرف.
(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٤).
(٤) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٦٩).

ويقول: «فالقلوب مفطورة على الإقرار بالله تصديقًا به وديناً له، لكن يَعرِض لها ما يفسدها، ومعرفة الحق تقتضي محبته، ومعرفة الباطل تقتضي بُغضه، لما في الفطرة من حب الحق وبغض الباطل، لكن قد يَعرِض لها ما يفسدها، إما من الشبهات التي تصدُّها عن التصديق بالحق، وإما من الشهوات التي تصدُّها عن اتباعه»[1].

ففساد الفطر قد يؤدي بها إلى نقيض أصلها، فتصير تنكر المعروف وتعرف المنكر، ولهذا أُمِرنا ألا نتَّبع الهوى المضادَّ للعقل، وألا نتكبر على الحق إن لم يكن مما نحبه، وهذا قريب من معنى التقوى التي أمرنا الله بها، وعظَّم قدرها، لأنها وقاية للفطرة من الفساد، وهذا ما أجاب به ابن تيمية حيث قال: «يبقى أن يقال: فلِمَ عظمت التقوى؟ فيقال: إنها هي تحفظ الفطرة وتمنع فسادها، واحتاج العبد إلى رعايتها لأن المحبة الفطرية لا تحتاج إلى مُحرِّك، ولهذا كان أعظم ما دعت إليه الرسل الإخلاص والنهي عن الإشراك، لأن الإقرار الفطري حاصلٌ لوجود مقتضيه، وإنما يحتاج إلى إخلاصه ودفع الشرك عنه»[2].

فإن أعرض الإنسان عن هذا، واتَّبع الهوى، فقد أسلم نفسه لمفسدات القلوب والفطر، وحينئذٍ يمرض قلبه وتفسد فطرته، فيرى الأشياء على غير ما هي عليه.

يقول ابن تيمية: «وأيضًا فالفطرة السليمة تُنافي ذلك، ولا يقع مثل هذا إلا عند فساد الفطرة وتغيُّرها. وإلا فمن كان تلذُّذُه بالمآكل الرديئة دون تلذُّذِه بالمآكل التي هي أطيب منها، دلَّ على نوع فسادٍ فيه، وذلك يستلزم الفساد،

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٢٨)، وانظر أيضًا: (١٤/ ٢٩٧).
(٢) مجموع الفتاوى (١٥/ ٤٣٨)، جامع المسائل (٨/ ٩٤).

كما يحصل للمريض من تلذُّذه بالمآكل الرديئة الضارة دون الجيِّدة النافعة. وكذلك القلوب فُطِرَت على الصحة، كما قال النبي ﷺ: «**كل مولود يُولَد على الفطرة**»، فهي مع السلامة لا تطمئن إلا بذكر الله، ولا تسكن إلا إليه، ولا تتألَّه إلا إياه، وافتقارها إلى معرفته وذكره وعبادته لا يشبهه شيء من الأشياء. فإذا قلنا: كافتقار الجائع إلى الطعام، والعطشان إلى الماء، والمُغتَلِم إلى الجماع، كان ذلك كله تمثيلًا ناقصًا. وكما أن هذه المفتقرات إلى هذه الأمور تفسد إذا لم يحصل ما يصلحها، ففساد النفوس إذا لم تعرف الله وتحبه وتعبده أعظم بكثيرٍ كثير»[1].

ويُلخِّص د. محمد عفيفي المعايير الفطرية العقلية الحاكمة على الأخلاق بقوله: «نستطيع أن نُجمل تلك المعايير العقلية بما لها من أبعاد في النقاط التالية، كما يُفهم من كلامه الذي سوف نوضحه عقب ذلك:

الحُسن أو الفضيلة (كالعدل مثلًا): هو المحبوب للفطرة، وهو الذي يُحقِّق لها اللذة الروحانية والعقلية الشريفة، وهو الذي يُحقِّق لها السرور، وهو الذي تتنعَّم به النفس، وهو النافع لصاحبه ولغير صاحبه، أي على مستوى الفرد والجماعة، وهو الملائم للنفس، وهو الشيء الجميل.

وأما القبح، أو الرذيلة (كالظلم مثلًا): فهو الضارُّ لصاحبه ولغير صاحبه، بمعنى أن ضرره فردي واجتماعي، وهو البغيض إلى الفطرة، وهو الذي يُسبِّب الألم والغم وعذاب النفس، وهو غير الملائم، وهو الشيء القبيح.

(١) جامع المسائل (٦/ ١٢١).

ولإيضاح هذه النقاط، يذكر: أن من الأمور ما يكون ملائمًا للإنسان نافعًا له، فتتحقق له بذلك اللذة. ومنها ما هو مضادٌّ له ضارٌّ له، يحصل به الألم. ومن ثَم يمكن التمييز بين الفعل الفاضل أو الحسن، وبين الفعل القبيح أو الرذل، بسبب ما يحققه من لذة أو يسببه من ألم، ومن حيث كونه ملائمًا للفطرة الانسانية أو غير ملائم. بل إن هذا المعيار هو الفارق بين الحسنات والسيئات. يقول [ابن تيمية]: «وإذا أثبتنا الفرق بين الحسنات، والسيئات، وهو الفرق بين الحسن والقبيح، فالفرق يرجع إلى هذا». ويرى كذلك أن هذا المعيار محل اتفاق بين جميع العقلاء؛ «فليس في الوجود حسنٌ إلا بمعنى الملائم، ولا قبيح إلا بمعنى المنافي». بل إنه معلومٌ بالحس والشرع والعقل، ومعلومٌ لدى جميع الناس، وموجود في جميع المخلوقات.

وعلى هذا، فإذا قال الناس: «العدل حسن، والظلم قبيح»، فإنهم يعنون: أن العدل محبوب للفطرة، ووجوده يُسبِّب للنفس اللذة والفرح. ويعنون كذلك: أنه نافع لصاحبه ولغير صاحبه، وتتنعَّم به النفوس. والأمر بعكس ذلك تمامًا بالنسبة للقضية الثانية وهي: «الظلم قبيح». ومن ثَم كانت هذه القضايا معلومة بالفطرة، كما أن العقل التجريبي أو العملي يعلم صدقها. والمجربون لها والمخبرون بها أكثر، وأعلم، وأصدق»[1].

وبناءً على ما سبق، فإن الحُجَّة الأخلاقية المعتمِدة على أصول الأفعال حُجَّة مستقيمة، لأن هذه الأصول ثابتة في نفسها، مغروسة في نفوس الناس.

***

(١) النظرية الخلقية عند ابن تيمية (ص: ٥٢٣-٥٢٤).

المشهورات عند الفلاسفة والتحسين والتقبيح

يُقلِّل الفلاسفة والمنطقيون من قيمة المبادئ الأخلاقية، فيجعلونها فيما اصطلحوا على تسميته بالمشهورات، التي هي دون «البرهاني» عندهم،[1] وقد ردَّ عليهم ابن تيمية فقال: «ثم إنهم قد يُمثِّلون المشهورات المقبولات التي ليست علمية بقولنا: العلم حسنٌ والجهل قبيح، والعدل حسنٌ والظلم قبيح، ونحو ذلك من الأحكام العلمية العقلية التي يُثبتها من يقول بالتحسين والتقبيح. ويزعمون أنَّا إذا رجعنا إلى مَحْض العقل لم نجد فيه حكمًا بذلك. وقد يُمثِّلونها بأن الموجود لا بدَّ أن يكون مباينًا للموجود الآخر أو مُحايِثًا له، أو أن الموجود لا بدَّ أن يكون بجهةٍ من الجهات، أو يكون جائزَ الرؤية. ويزعمون أن هذا من أحكام الوهم لا الفطرة العقلية. قالوا: لأن العقل يُسلِّم مقدماتٍ يعلم بها فساد الحكم الأول. وهذا كله تخليطٌ ظاهرٌ لمن تدبَّره. فأما تلك القضايا التي سمَّوها مشهوراتٍ غير معلومة، فهي من العلوم العقلية البديهية التي جَزْمُ العقول بها أعظمُ من جزمِها بكثيرٍ من العلوم الحسابية والطبيعية، وهي كما قال أكثر المتكلمين من أهل الإسلام، بل أكثر متكلِّمي أهل الأرض من جميع الطوائف: إنها قضايا بديهية عقلية. لكن قد لا يُحسِنون تفسير ذلك، فإنَّ حُسن ذلك وقُبحه هو حُسن الأفعال وقُبحها، وحُسن الفعل هو كونه مقتضيًا لما يطلبه الحي لذاته ويريده من المقاصد، وقُبحه بالعكس. والأمر كذلك، فإن العلم والصدق والعدل هي كذلك مُحصِّلة لما يُطلَب لذاته ويُراد لنفسه من المقاصد، فحُسْنُ الفعل وقُبحه هو لكونه مُحصِّلًا للمقصود المراد بذاته أو منافيًا لذلك»[2].

(١) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٢٧٠-٢٧١).
(٢) الانتصار لأهل الأثر «نقض المنطق» (ص: ٢٧٢-٢٧٣).

وفي موضع آخر، يجعل ابن تيمية المبادئ الأخلاقية التي سمَّوها «مشهورات» أظهر من مبادئ العلم، فيقول: «وإذا تُصُوِّر معنى الحسن والقبح، عُلِمَ أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات؛ فإنها مما اتفقت عليها الأمم لما علموه بالحس والعقل والتجرِبة، بل اتفاق الناس على هذه أعظمُ من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه. وقد يعيش طوائف من الناس زمانًا ولا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادئ العلم، كقول القائل: «النفي والإثبات لا يجتمعان»، وإن كان يعلم أن هذا الشيء المعين إذا كان موجودًا لم يكن معدومًا، لكن قد لا تخطر لهم القضية الكلية. بل وقد لا يخطر لهم تقدير اجتماع وجوده وعدمه؛ فإنَّ هذا التقدير ممتنع فلا يخطر لأكثر الناس، ولا توجد طائفة إلا وهي تُحسِّن العدل والصدق والعلم والإحسان وتُقبِّح ضد ذلك»[1].

والأصول أو المبادئ الأخلاقية هي من القضايا المشتركة بين الناس جميعًا، فهي من الفطرة المشترك فيها جميع الناس، الملازِمة لكل إنسان.

يقول ابن تيمية: «مبادئ هذه القضايا أمرٌ ضروري في النفوس، فإنها مفطورة على حُبِّ ما يلائمها وبُغض ما يضرُّها، والمراد بالحَسَن ما يلائمها، وبالقبيح ما يضرها. وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا، فالمراد بقولنا «حَسَنٌ»: أنه ملائمٌ نافع، والمراد بقولنا «قبيح»: أنه ضارٌّ مُؤذٍ. وهذا أمرٌ فطري. فعُلم أن الناس بِفِطَرهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم. النوع السادس أن يقال: لو لم يكن لهذه القضايا مبدأٌ في قوى الإنسان لم تشتهر في جميع الأمم؛ فإن المشهور في جميع الأمم لا بدَّ أن يكون له موجب في

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٦٨).

الفطرة المشتركة بين جميع الأمم. فعُلم أن المُوجِب لاعتقاد هذه القضايا أمرٌ اشتركت فيه الأمم، وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية؛ فإن الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية»[1].

ومبحث الحجة الأخلاقية له علاقة بقضية التحسين والتقبيح العقليَّين، فإذا كان كلامنا على أصول الأخلاق ومبادئها أو كلياتها بعبارة أخرى، دون تفاصيلها ووقائعها المختلفة، فالمنكرات منكرات من قبل ورود الشريعة، والحسنات حسنات من قبل ورود الشريعة، ولكن العقاب على المنكرات لا يكون إلا بعد البلاغ الشرعي.

و«المقصود بالحُسن والقُبح الذاتيَّيْن: ما تتصف به الأفعال من صفات الكمال المقتضية لوصفها بالحسن، أو صفات النقص المقتضية لوصفها بالقبح، فلا يكون الفعل حَسَنًا إلا وهو متصف بالكمال، ولا قبيحًا إلا وهو متصف بالنقص، وهذا معنى ذاتية الحُسن والقُبح للأفعال. ومثال ذلك أنَّ العدل فعلٌ لا يمكن تصوره إلا من حيث هو متصف بالكمال، كما أنَّ نقيضه (وهو الظلم) فعلٌ لا يمكن تصوره إلا من حيث هو فعل متصف بالنقص.

وإنما يكون الفعل حَسَنًا موصوفًا بالكمال لِما يترتب عليه من المصلحة، وإنما يكون الفعل قبيحًا موصوفًا بالنقص لِما يترتب عليه من المفسدة، فاعتبار المصالح والمفاسد هو أساس وصف الأفعال بالحسن أو القبح الذاتيَّيْن، لأنه ليس للأفعال وجودٌ مستقلٌّ عن الفاعل تكون به كاملةً أو ناقصة في ذاتها، وإنما يكون كمالها أو نقصها من حيث هي مقتضية للمصلحة أو المفسدة للفاعل.

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٧٤).

وإذا كان اعتبار المصلحة والمفسدة هو أساس اعتبار الحسن والقبح الذاتيَّيْن للأفعال، فإن المصلحة أو المفسدة قد تكون ملازمة لبعض الأفعال، بحيث لا يمكن تصورها إلا من حيث هي مقتضية للمصلحة أو مقتضية للمفسدة، وهذه الأفعال تكون متصفة بالحسن الذاتي أو القبح الذاتي بإطلاق. وأما الأفعال التي يكون تضمُّنُها للمصلحة أو المفسدة مقيَّدًا بأحوال معينة، فإنها تكون حسنة في حال اقتضائها للمصلحة، وقبيحة في حال اقتضائها للمفسدة، وهذه الأفعال هي التي يجري فيها النسخ، بخلاف الأفعال التي تكون حسنة أو قبيحة بإطلاق، فإنه لا يمكن أن يَرِدَ فيها النسخ. وعلى هذا فإن ذاتية الحسن أو القبح للفعل لا تستلزم عدم انفكاكها عنه بحال، وإنما تقتضي أنها متعلقة باقتضائها للمصلحة أو المفسدة، وإن كانت قد تكون مقيَّدة ببعض الأحوال.

يقول الإمام ابن تيمية: «من الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن معنى كون الحُسن صفة ذاتية له هذا معناه، وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسنًا في حال، قبيحًا في حال، كما يكون نافعًا في حال ومحبوبًا في حال، وضارًّا وبغيضًا في حال، والحسن والقبح يرجع إلى هذا».

وإثبات الحسن والقبح الذاتيَّيْن هو مقتضى الضرورة الفطرية، من جهة ملاءمة الأفعال للفطرة أو منافرتها لها، وتلك هي حقيقة فطرية التحسين والتقبيح، وذلك أن ملاءمة الأفعال أو منافرتها للفطرة لا بدَّ أن يستند إلى ما للأفعال من صفات ذاتية اقتضت أن تكون ملائمة للفطرة أو منافرة لها، ولو كانت الأفعال متساوية في صفاتها، بحيث لا يكون بينها فرقٌ في الحقيقة، للَزِم ألا يكون بينها فرقٌ بمقتضى الإدراك الفطري، وإذا كانت دلالة الفطرة

على حسن الأفعال أو قبحها ضرورية، لزم أن تكون الصفات الذاتية للأفعال -المقتضية لحسنها أو قبحها- ثابتةً لها بالضرورة»[1].

وقد سبق أن النفوس فيها معرفة الخير وحبه، ومعرفة الشر وبغضه، ويدل على ذلك فعلُ كثيرٍ من الأنبياء مع أقوامهم، كما ذكر ابن تيمية في نحو قوله: «وكذلك قال لوطٌ لقومه: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٠]. فدلَّ على أنها كانت فاحشةً عندهم قبل أن ينهاهم، بخلاف قول من يقول: ما كانت فاحشةً ولا قبيحةً ولا سيئةً حتى نهاهم عنها، ولهذا قال لهم: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ﴾ [العنكبوت: ٢٩]، وهذا خطابٌ لمن يعرفون قُبح ما يفعلون، ولكن أنذرهم بالعذاب. وكذلك قول شعيب: ﴿أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: ٨٥]، بيَّن أن ما فعلوه كان بخسًا لهم أشياءهم، وأنهم كانوا عاثين في الأرض مفسدين قبل أن ينهاهم، بخلاف قول «المجبرة» أن ظلمهم ما كان سيئةً إلا لمَّا نهاهم، وأنه قبل النهي كان بمنزلة سائر الأفعال من الأكل والشرب وغير ذلك، كما يقولون في سائر ما نَهَتْ عنه الرسل من الشرك والظلم والفواحش. وهكذا إبراهيم الخليل قال: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤١-٤٢]، فهذا توبيخٌ على فِعله قبل النهي، وقال أيضًا: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ ۖ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٦-١٧]، فأخبر أنهم يخلقون إفكًا قبل النهي. وكذلك قول الخليل لقومه أيضًا: ﴿مَاذَا تَعْبُدُونَ ﴿٨٥﴾ أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ﴿٨٦﴾

(١) المعرفة في الإسلام (ص: ٢٦٥-٢٦٦)، وانظر: (ص: ٢١٤).

فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الصافات: ٨٥-٨٧]، إلى قوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٥-٩٦]. فهذا كله يُبيِّن قُبح ما كانوا عليه قبل النهي وقبل إنكاره عليهم، ولهذا استفهم استفهام منكرٍ فقال: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٥-٩٦]، أي وخلق ما تنحِتون، فكيف يجوز أن تعبدوا ما تصنعونه بأيديكم، وتَدَعون رب العالمين؟! فلولا أنَّ حُسنَ التوحيدِ وعبادةِ الله تعالى وحدَه لا شريك له وقُبحَ الشرك ثابتٌ في نفس الأمر معلومٌ بالعقل لم يخاطبهم بهذا؛ إذ كانوا لم يفعلوا شيئًا يُذَمُّون عليه، بل كان فعلهم كأكلهم وشربهم، وإنما كان قبيحًا بالنهي، ومعنى قُبحِه كونُه منهيًّا عنه لا لمعنى فيه، كما تقوله المجبرة. وأيضًا، ففي القرآن في مواضع كثيرة، يُبيِّن لهم قبح ما هم عليه من الشرك وغيره بالأدلة العقلية، ويضرب لهم الأمثال»[1].

ويقول: «قوله: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٨]. والفاحشة أُريدَ بها كشفُ السوآت، فيُستدَل به على أن في الأفعال السيئة من الصفات ما يمنع أمر الشرع بها؛ فإنه أخبر عن نفسه في سياق الإنكار عليهم أنه لا يأمر بالفحشاء، فدل ذلك على أنه مُنَزَّهٌ عنه، فلو كان جائزًا عليه لم يتنزَّه عنه، فعُلم أنه لا يجوز عليه الأمر بالفحشاء؛ وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل في نفسه سيِّئًا، فعُلم أنَّ [الفعل] كلما كان في نفسه فاحشةً، فإن الله لا يجوز عليه الأمر به، وهذا قول من يُثبت للأفعال في نفسها صفات الحسن والسوء، كما يقوله أكثر العلماء كالتميميين وأبي الخطاب، خلاف قول من يقول: إن ذلك لا يثبت قط إلا بخطاب.

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٦٨٠-٦٨٢).

وكذلك قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]. علَّل النهي عنه بما اشتمل عليه من أنه فاحشة وأنه ساء سبيلًا، فلو كان إنما صار فاحشةً وساء سبيلًا بالنهي لَمَا صحَّ ذلك، لأن العلة تسبق المعلول لا تتبعه. ومثل ذلك كثير في القرآن»[1].

وفي موضعٍ آخر يقول: «وقد أخبر الله تعالى عن قُبح أعمال الكفار قبل أن يأتيهم الرسول، كقوله لموسى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿١٧﴾ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾ [النازعات: ١٧-١٩]، وقال: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٤-٦]. فهذا خبرٌ عن حالِه قبل أن يُولَد موسى، وحين كان صغيرًا قبل أن يأتيه برسالة: أنه كان طاغيًا مفسدًا. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَىٰٓ ﴿٣٧﴾ إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ﴿٣٨﴾ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ﴾ [طه: ٣٧-٣٩]، وهو فرعون؛ فهو إذ ذاك عدوٌّ لله، ولم يكن جاءته الرسالة بعدُ»[2].

فهذه النصوص متضافرة على تحقيق معانٍ، منها: أن الناس يعرفون أصول الخير والشر من قبل الخطاب الشرعي، وأن الرسل كانت تخاطبهم بهذا الاعتبار، وأن هذا معلوم بالعقل وثابتٌ في نفس الأمر، وأن في الأفعال ما هو سيئ في نفسه، ومنها ما هو حسن في نفسه.

(١) مجموع الفتاوى (١٥/ ٨-٩).
(٢) مجموع الفتاوى (١١/ ٦٧٨)، وانظر: (١١/ ٦٧٩).

والشرع كَشَفَ حُسن الأفعال أو قُبحها وعرَّف به تارة، وأثبت لبعضها -مما لم يُعلم حاله- الحسن أو القبح تارة، وفي هذا يقول ابن تيمية: «الشارع عرَّف بالموجود، وأثبت المفقود، فتحسينه إما كشفٌ وبيان، وإما إثباتٌ لأمورٍ في الأفعال والأعيان. وعلى قول من يجعل الأحكام صفاتٍ ثابتةً للأفعال وللأعيان، فالتحسين الشرعي يتضمن أن الحُسن ما حصل به الحمد والثواب، والقُبح ما حصل به الذم والعقاب، ومعلومٌ أن الحمد والثواب ملائمٌ للإنسان، والذم والعقاب مُنافٍ للإنسان»[1].

ويُفصِّل ذلك في موضعٍ آخر بقوله: «الحسن والقبح قد يكونان صفةً لأفعالنا، وقد يُدرَك بعضُ ذلك بالعقل، وإن فسر ذلك بالنافع والضارِّ والمكمل والمنقص؛ فإنَّ أحكام الشارع فيما يأمر به وينهي عنه: تارةً تكون كاشفة للصفات الفعلية ومؤكدة لها، وتارةً تكون مُبيِّنة للفعل صفات لم تكن له قبل ذلك. وإن الفعل تارةً يكون حُسنه من جهة نفسه، وتارةً من جهة الأمر به، وتارةً من الجهتين جميعًا. ومَن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية (لم يُحسَّن إلا لتعلُّق الأمر به)، وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعِلَلِها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حِكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها»[2].

ولهذا علَّق ابن تيمية على أفعال الرسول ﷺ قبل بعثته، التي نصَّت عليها خديجة رضي الله عنها بقولها: «إنك لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وتَصْدُقُ الحديثَ، وتَقْرِي الضيفَ، وتَحمِلُ الكَلَّ، وتكسِبُ المَعدومَ، وتُعِينُ على نوائبِ الحق» فقال: «فهذه

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٢).
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٩-٣٠).

الأمور كان يفعلها مَحبةً لها، خُلِقَ على ذلك وفُطِرَ عليه، فعلمت أن النفوس المطبوعة على محبة الأمور المحمودة وفعلِها لا يُوقِعها الله فيما يُضادُّ ذلك من الأمور المذمومة»[1].

وليس معنى التقبيح والتحسين الفطريَّين اللذين أثبتهما شيخ الإسلام أن كل الأفعال مُصنَّفة في الفطرة إلى خير أو شر وحَسَن أو قبيح، بل المقصود جُمَل ذلك وأصوله وكلياته، ولا يسع العاقل إنكار أنَّ في فطرته بُغض أفعال لذاتها ومحبة أفعال لذاتها.

يقول ابن تيمية: «وكثيرٌ من هؤلاء يعتقدون أن في ذلك ما لا يجوز أن يُعلَم بالعقل، كالمَعاد، وحُسنِ التوحيد والعدل والصدق، وقُبحِ الشرك والظلم والكذب. والقرآن يُبيِّن الأدلة العقلية الدالَّة على ذلك، ويُنكر على من لم يستدل بها، ويُبيِّن أنه بالعقل يعرف المعاد، وحسن عبادته وحدَه وحسن شكره، وقبح الشرك وكفر نِعَمه، كما قد بسطتُ الكلام على ذلك في مواضع. وكثيرٌ من الناس يكون هذا في فطرته، وهو ينكر تحسين العقل وتقبيحه إذا صنف في أصول الدين، على طريقة النفاة الجبرية أتباع جهم. وهذا موجودٌ في عامة ما يقوله المبطلون؛ يقولون بفطرتهم ما يناقض ما يقولونه في اعتقادهم البِدْعي»[2].

ومما يدل على ذلك أيضًا، أن الأفعال ليست كلها على درجة واحدة في النفوس، ولا هي في نفسها على درجة واحدة، من حيث إرادتها أو النفور منها، فالخير مراد لذاته في نفس الأمر، والشر مكروه لذاته في نفس الأمر.

(١) جامع المسائل (٥/ ١٩٧).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٥٢).

يقول ابن تيمية: «لو لم يكن حُسن الفعل وقُبحه لمعنًى يعود إليه، للَزِم ترجيح الشارع لأحد المتماثلين على الآخر بلا مُرجِّح، ولجاز أن يأمر بالشرك والكذب والكفر، ويَنهى عن الصدق والعدل والتوحيد، ولكان لا فرق بين هذا وهذا، ولا فرق بين النهي عن المعروف والأمر بالمنكر، وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا بين تحليل الطيبات وتحليل الخبائث، ولا بين تحريم الخبائث وتحريم الطيبات، ولم يكن مدحُ الرسول ﷺ بأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويُحل الطيبات ويُحرِّم الخبائث إلا بمنزلة أن يقال: يأمر بما يأمر به، وينهى عما ينهى عنه، ويحل ما يحل، ويحرم ما يحرم، ولكان يجوز أن يأمر الله تعالى بالفحشاء، ويحب الفساد، ويرضى لعباده الكفر؛ إذ الجميع عند النفاة سواء، لم يختصَّ بعضها بصفة يكون لأجلِها لا حسنة مأمورًا بها محبوبة، ولا سيئة منهيًّا عنها مكروهة. وهذا مما يُعلَم بطلانه بالاضطرار عقلًا وشرعًا، ولوازم هذا القول الفاسد أكثر من أن يمكن حصرها؛ فإنَّ هذا القول مبناه على أن جميع الأعيان والأفعال سواء في نفس الأمر، ليس لبعضها صفة توجب أن يفضل بها على الأخرى حتى يحبَّ الله تعالى هذا ويأمر به، ويبغض هذا وينهى عنه. ومن تدبَّر القرآن العزيز وجده مخالفًا لهذا القول، بل هذا مخالف لِمَا فطر الله تعالى عليه العقلاء، ولهذا لم يُعرَف هذا القول عن أحد من سلف الأمة وأئمتها الأربعة ولا غيرهم»[1].

***

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٤٤٩)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٩٢-٤٩٤).

حجية الروح والوعي

الكلام عن ماهيَّة الروح والوعي وكيفية عملهما محل جَدَل كبير في الأوساط العلمية والأوساط الفكرية، وبخاصة مبحث الوعي.

ونحن إذ نتعرَّض لهما، لا يفوتنا أنَّ جزءًا كبيرًا من النزاع فيهما هو شرعيٌّ تارة وعقليٌّ تارة، لأن في ماهية الروح جزءًا خفيًّا، وسيظل خفيًّا، والوعي تبعٌ لها في ذلك.

ومن أجل ذلك، كان لزامًا علينا أن نستعرض رؤية ابن تيمية للروح والوعي، ونُحدِّد الأوصاف التي ذكرها فيهما، لنعلم هل المقدار المعلوم لنا كافٍ في تحديد ماهيتهما، وفي مُحاجَّة الملحدين -فإنَّ جزءًا منهما معلومٌ لنا، وجزءًا غائبٌ عنا-، أم إن ذلك تسوُّرٌ على ما لا يُعلَم، وخَرْصٌ ورجمٌ بالغيب!

***

الروح

الإنسان جسدٌ وروح، فجسده هو الظاهر المشتمل على الأعضاء الوظيفية والأجهزة الحيوية، وروحه هي التي تُقوِّم كل ذلك وتبعث فيه الحياة، وهذه الروح لا يراها الإنسان إلا بأثرها، فإذا خرجت من جسده وكشف الله الغطاء رآها، وهي شيء معين له صفة ومقدار، فهي عين موجودة في الخارج، قائمة بنفسها.

وقد تكلَّم عنها ابن تيمية في مواضع كثيرة، منها قوله: «الروح عينٌ قائمة بنفسها، تذهب وتجيء، وتُنَعَّم وتُعَذَّب.. وهذا قول سلف الأمة وأئمتها»[1]، وقوله: «الروح معيَّنة، والبدن معيَّن»[2]، وقوله: «الروح -التي هي النفس الناطقة- موجودة في الخارج، قائمٌ بنفسه، إذا فارقت البدن»[3]، وقوله: «والإنسان مؤلَّف من بدنٍ وروح، وهي عينٌ قائمة بنفسها، عند سلف المسلمين وأئمتهم وجماهير الأمم»[4].

وليست الروح هي البدن المرئيَّ من الإنسان، ولا جزءًا منه، ولا صفة من صفاته الفيزيوكيميائية، ولا يقال إنها عَرَضٌ من أعراض الجسم، بل هي جوهر قائم بذاته.[5]

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٢٧).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٢).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٢).
(٤) الجواب الصحيح (٢/ ٢٦٠).
(٥) الجواب الصحيح (٢/ ٤٢٩).

يقول ابن تيمية: «الصواب الذي عليه السلف والأئمة: أن تلك الروح ليست هي البدن، ولا جزءًا من البدن، ولا صفةً من صفات البدن، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام. ولا هي أيضًا مجرَّدة عن الصفات الثبوتية والأفعال، كما تزعم المتفلسفة الذين يقولون: إنها لا تصعد ولا تنزل، ولا تتحرك ولا تسكن، ولا تدخل ولا تخرج، ولا يتميز منها شيءٌ عن شيء. ويقول طائفة منهم كابن سينا: إنها لا تُدرِك الجزئيات المعينة. إلى غير ذلك من أقوال النفاة الذين قالوا فيها نظيرَ قولِهم في واجب الوجود، فلم يصِفوه إلا بالسُّلُوب»[1].

ويعرض ابن تيمية مذاهب الناس في ماهية الروح، فيقول: «الناس في روح الآدميِّ على طَرَفَي نقيض، فكثيرٌ من المتكلِّمة يجعلها جزءًا من هذا البدن، أو صفةً من صفاته. وهذا خطأ، بل **الروح أمرٌ غير البدن وأبعاضه وصفاته**، ولهذا تكون باقيةً بعد مفارقة البدن. وكثيرٌ من المتفلسفة يُبالغون في عدم تحيُّزها ووصفها بالصفات السلبية، حتى يقولون: ليست داخل العالم ولا خارجه، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تختص بمكان دون مكان، كما يقولون في واجب الوجود. وهذا القول أيضًا ضلالٌ وباطل»[2].

فمن دقيق علم ابن تيمية في مبحث الروح أن وقف موقفًا وسَطًا بين تجريد الفلاسفة ومادية الدهريين، فلم يجعلها من الكليات أو المجردات، ولم يجعلها مماثلة للمادة الدنيوية المعهودة.[3]

(١) الرد على الشاذلي في حزبيه (ص: ١٧٢).
(٢) مختصر الفتاوى المصرية (ص: ٢١٢).
(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ١١٥).

وقد أفاض في الجواب عن سؤال متعلق بماهيتها، هو: «هل الروح جسم؟»، ففصَّل في معنى الجسم والمراد به، ثم أجاب عن كل معنى بحسبه.

يقول: «وإطلاق القول عليها بأنها جسمٌ أو ليست بجسمٍ يحتاج إلى تفصيل؛ فإنَّ لفظ الجسم للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللُّغوي. فإنَّ أهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن، و بهذا الاعتبار فالروح ليست جسمًا، ولهذا يقولون: الروح والجسم كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]. وأما أهل الكلام، فمنهم من يقول: الجسم هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: هو المركَّب من الجواهر المفردة، ومنهم من يقول: هو المركَّب من المادة والصورة، وكل هؤلاء يقولون: إنه مشارٌ إليه إشارةً حسية. ومنهم من يقول: ليس مركَّبًا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه، ويقال إنه هنا أو هناك. فعلى هذا إن كانت الروح ما يشار إليها ويتبعها بصر الميت، كما قال ﷺ: «**إنَّ الرُّوحَ إذا خرجت تَبِعَها البصرُ، وإنها تُقبَضُ ويُعرَجُ بها إلى السماء**» = كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح»[1].

وقد وقع الخلاف في وصف الروح (هل هي مادية أم ليست مادية؟)، وقبل الجواب عن السؤال لا بد من تحديد المعنى في لغة العرب، لأن الأصل المقدَّم الذي يُرجَع إليه عند الاختلاف هو المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي حادث، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٢-٣٣)، وانظر: جامع المسائل (٣/ ٢٠٦).

يقول ابن تيمية: «تسمية ما يُشار إليه جسمًا = اصطلاحٌ حادثٌ أيضًا، والجسم في لغة العرب هو البدن، وهو الجسد كما قال غير واحد من أهل اللغة، منهم الأصمعي وأبو عمرو، فلفظ الجسم يشبه لفظ الجسد، وهو الغليظ الكثيف، والعرب تقول هذا جَسِيم، وهذا أجسمُ من هذا، أي أغلظ منه. قال تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]. ثم قد يُراد بالجسم نفس الغلظ والكثافة، ويُراد به الغليظ الكثيف. وكذلك النُّظَّار يريدون بلفظ الجسم تارةً المقدار، وقد يُسَمُّونه الجسم التعليمي، وتارةً يريدون به الشيء المقدَّر، وهو الجسمي الطبيعي، والمقدار المجرَّد عن المقدَّر كالعدد المجرَّد عن المعدود، وذلك لا يوجد إلا في الأذهان دون الأعيان، وكذلك السطح والخط والنقطة المجرَّدة عن المحل الذي تقوم به لا يوجد إلا في الذهن. قالوا: وإذا كان هذا معنى الجسم بلغة العرب، فهو أخصُّ من المشار إليه؛ فإنَّ الروح القائمة بنفسها لا يُسَمُّونها جسمًا، بل يقولون: خرجت روحه من جسمه، ويقولون: إنه جسمٌ وروح، ولا يُسَمُّون الروح جسمًا، ولا النفس الخارج من الإنسان جسمًا، لكن أهل الكلام اصطلحوا على أن كل ما يُشار إليه يسمى جسمًا»[1].

فتبيَّن أن للجسم معنى لغويًّا، ومعنى اصطلاحيًّا محدثًا، فإذا حدث إشكال بسبب اختلاف المرادات، فالمقدَّم هو المعنى اللغوي، لأن المعنى الاصطلاحي هو المحدَث المسبب للغلط.[2]

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٣٠-٣١)، ولمزيد بسط انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٣١٣-٣١٧).
(٢) هذا ليس على إطلاقه، فالاصطلاحات الفقهية والشرعية مقدمة على اللُّغَوية، كلفظ الصلاة مثلاً.

يقول ابن تيمية: «من أعظم أسباب الغلط في فَهْم كلام الله ورسوله: أن ينشأ الرجل على اصطلاحٍ حادث، فيريد أن يُفسِّرَ كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحملَه على تلك اللغة التي اعتادها»[1].

وقد نصَّ على أن «النزاعات اللفظية أصوبها ما وافق لغة القرآن»[2]، بل نصَّ على أن تلك التسمية الاصطلاحية للفظ «الجسم» ليست تسمية لغوية ولا شرعية، وأن القائلين بها قد غيَّروا اللغة![3]

وقد نفى ابن تيمية الجسمية بمعناها اللغوي عن الروح والملائكة، فقال: «فمن جعل الملائكة والأرواح ونحو ذلك ليست أجسامًا بالمعنى اللُّغَوي، فقد أصاب في ذلك، ورب العالمين أولى أن لا يكون جسمًا»[4].

وأما ما ورد عن ابن تيمية في نحو قوله: «غلاة المتفلسفة قد يزعمون أن القلب والروح ليس جسمًا»[5]، فالمقصود به أنها لا يشار إليها ولا تقوم بنفسها، وتلفُّظه بالجسمية إنما هو لاصطلاحهم على ذلك، والمقصد تقرير المعنى الذي فصَّله سابقًا من أنها مما يشار إليه، وسيفيدنا هذا التقرير لاحقًا في الجواب عن سؤال: هل الروح والوعي مادة أم لا؟

وبعد أن تبيَّن أن الروح عند ابن تيمية عينٌ قائمة بنفسها، مقترنة بالبدن، ليست عَرَضًا، ولا صفة له، ولا جزءًا منه، وتبيَّن تفصيله في تسميتها جسمًا، بقي أن نقول: من أي جنس هي؟

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٨٢).
(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣١٩).
(٣) انظر: الجواب الصحيح (٣/ ٣٣٣-٣٣٧)، وفيه تفصيل موسع للمسألة (٣/ ٣٤٠).
(٤) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٤٢).
(٥) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥٦٠).

ويُجيب ابن تيمية عن هذا في غير موضع، فينفي أن تكون الروح من جنس مادة العالم. فهي معيَّنة في الخارج، ليست ذهنية، ولكنها ليست من جنس الموجودات الفيزيوكيميائية المرئية.

يقول ابن تيمية: «فإنها [أي: الروح] ليست من جنس العناصر: الماء والهواء والنار والتراب، ولا من جنس أبدان الحيوان والنبات والمعدن، ولا من جنس الأفلاك والكواكب، فليس لها نظيرٌ مشهودٌ ولا جنسٌ معهود»[1]، ويقول: «وليست من جنس الأجسام المتحيِّزات المشهودة المعهودة»[2]، ويقول: «وليست الروح من جنس ما نَشهده من الأعيان، فلا يمكن تعريفنا بكيفيتها، وإن كانت لها كيفية في نفسها»[3].

وينفي عنها صفات الأجسام المعهودة من الغِلَظ والكثافة،[4] فهي ليست من جنس العناصر ولا الحيوان ولا النبات ولا المَعدِن ولا الأفلاك ولا الكواكب، وليس لها نظير شاهدناه ولا جنس عهدناه في حياتنا، فهي خارجة إذَن عن مادة الكون.

وفي موضع جامع يُبيِّن فيه الحق والباطل في شأن الروح، يقول ابن تيمية: «وهذه الروح التي في بني آدم، قد عَلِم العاقل اضطراب الناس فيها وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها. أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى؟ مع أنَّا نقطع بأن الروح في البدن، وأنها تخرج منه وتعرُج إلى السماء، وأنها تُسَلُّ منه وقت النَّزْع، كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة.

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٥)، رسالة في العقل والروح (ص: ٤٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٩/ ٣٠٢).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (١٠-٢٩٣).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (١٠-٢٩٢).

لا نغالي في تجريدها غلوَّ المتفلسفة ومن وافقهم، حيث نَفَوا عنها الصعود والنزول والاتصال بالبدن والانفصال عنه، وتخبطوا فيها حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته، فعدم مماثلتها للبدن لا ينفي أن تكون هذه الصفات ثابتةً لها بحسبها، إلا أن يُفسِّروا كلامهم بما يوافق النصوص، فيكونون قد أخطئوا في اللفظ، وأنَّى لهم بذلك؟! ولا نقول إنها مجرد جزء من أجزاء البدن كالدم والبخار مثلًا، أو صفة من صفات البدن والحياة، وأنها مختلفة الأجساد، ومساوية لسائر الأجساد في الحد والحقيقة، كما يقول طوائف من أهل الكلام، بل نتيقَّن أن الروح عينٌ موجودة غير البدن، وأنها ليست مماثلة له، وهي موصوفة بما نطقت به النصوص حقيقة لا مجازًا. فإذا كان مذهبنا في حقيقة الروح وصفاتها بين المعطلة والممثلة، فكيف الظن بصفات رب العالمين؟!»[1].

ومما سبق يتبين أن الروح عين قائمة بذاتها، ليست من جنس مادة الكون المشهود، ولا الأجسام المعهودة، وليست خصائصها هي خصائص العناصر المادية المعروفة.

***

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ١١٥-١١٦).

الروح والإلحاد

بناءً على ما سبق، يمكننا أن نقول إن ابن تيمية يقول بوجود ثنائية الروح في مقابل البدن، أو المادة المعهودة المكونة من العناصر الطبيعية في مقابل وجود آخر قائم بذاته ليس من جنس مادة الكون ولا عناصره.

ولا نحتاج في مجادلة الملحد إلى أكثر من إثبات هذه الثنائية، وإثبات أن الروح ليست من جنس عالمنا المشهود ولا من جنس مادتنا المعهودة، فالثنائية التي يقول بها ابن تيمية هي ثنائية المحسوس في مقابل الغيب، أو الكون المحسوس في مقابل عالم غيبي مختلف عنه. وبإثبات هذه الثنائية، يتحقق إثبات موجودات وراء هذا العالم المرئي، لا نُحِسُّ بها الآن، وهو ما ينكره الملاحدة جملة وتفصيلًا.

وبهذا يتبين أن هذا الاستدلال لا يخالف تقريرات ابن تيمية، بل هو قائم على الأصول التي قرَّرها، وهذا ما يمكن أن نقول إنه أصل في رؤية ابن تيمية في الوجود، فقد سبق أن حرَّرتُ إنكاره على السمنية رؤيتهم الأُحادية للوجود، وهو هنا يثبت ثنائية في الوجود، فيثبت وجودًا غير مرئي، والوجودان -المرئي وغير المرئي- قابلان للحس، وإن كان أحدهما مشهودًا والآخر غيبًا.

***

الوعي

الروح والوعي بينهما تلازم من جهة ماهيتهما، فالوعي تبعٌ للروح وأثر لها، فإن كانت الروح من جنس المادة المعهودة المشاهدة، فالوعي تابع لها، وإن لم تكن الروح من جنسها، فالوعي تابع لها أيضًا.

وإذا جمعنا كلام ابن تيمية، وجدنا أن أكثره كان عن الروح، وأن قليلًا منه -مقارنة بكلامه عن الروح- كان عن الوعي، أو بتعبير أدق: عن معنى الوعي.

وينبغي أن نُبيِّن معنى الوعي أولًا، حتى تتضح علاقة النصوص الآتية لابن تيمية فيما يتعلق بالوعي، لأن نصوصه في مضمون الوعي ومعناه.

ويمكننا أن نُقرِّب مفهوم الوعي، فنقول: هو الإدراك الذاتي للأشياء، من استبطان الشعور، وتعقُّل الأمور، ففي الإنسان قوة يعقل بها، والعقل غريزة في الإنسان، والتعقُّل والتفكُّر عَرَضٌ أو صفة له.[1]

ويتوقف الوعي في الإنسان على وجود أصله (وهو الروح)، وأدواته (من الدماغ أو القلب).

ومعنى الإدراك الذاتي للأشياء: شعور الفرد بالتجارب، وإدراكه لذَّاتها وآلامها، فالإنسان إذا تعلم شيئًا جديدًا، أو أكل طعامًا مفضلًا، أو لاقى أناسًا يحبهم، حدثت له لذة لا يشعر بها غيره، وحتى إن تعرفت الأجهزة الحديثة المختصة بالأعصاب والدماغ والسلوك على وجود تغيُّرات في هرموناته أو جهازه العصبي، أو إن وصفها هو لأحد غيره، فإنه لا يمكن أن يشعر بهذه

(١) انظر: بغية المرتاد (ص: ٢٦٣)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٤٩-٥٠)، الرد على الشاذلي (ص: ١٩٦).

اللذة غيره، وكذلك الآلام الناتجة عما نكره. ومن الإدراك أيضًا تعقُّل الأمور والتفكر فيها والتمييز بينها.

وقريب من المعنى السابق للوعي ما عرَّف به ابن تيمية العقل، حيث قال: «العقل يُراد به القوة الغريزية في الإنسان التي بها يَعقِل، وقد يُراد به نفس أن يعقل ويعي ويعلم. فالأول قول أحمد وغيره من السلف: «العقل غريزة، والحكمة فطنة»، والثاني: قول طوائف من أصحابنا وغيرهم: «العقل ضرب من العلوم الضرورية»، وكلاهما صحيح؛ فإنَّ العقل في القلب مثل البصر في العين، يُراد به الإدراك تارة، ويُراد به القوة التي جعلها الله في العين يحصل بها الإدراك، فإنَّ كل واحد من علم العبد وإدراكه، ومن علمه وحركته = حَوْل، ولكلٍّ منهما قوة، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[1].

ويقول أيضًا: «العقل في لغة المسلمين عَرَضٌ من الأعراض قائمٌ بغيره، وهو غريزة أو علم أو عمل بالعلم؛ ليس العقل في لغتهم جوهرًا قائمًا بنفسه»[2].

ويزيد في نصٍّ آخر أن العقل قد يراد به الروح أيضًا، فيقول: «إن أردتم **بعقلِه** العين القائمة بنفسها التي نُسمِّيها قلبًا وروحًا ونفسًا، أو نفسًا ناطقة، فتلك إنما تقوم بها المعاني، وأما الألفاظ فإنما تقوم بفمه ولسانه. وإن أردتم **بعقلِه** مصدر عَقَلَ يَعقِلُ عَقْلًا، فالمصدر عَرَضٌ قائمٌ بالعاقل، وهو عَرَضٌ من جنس العلم والكلمة والعمل الصالح. وإن أردتم **بالعقل** الغريزة التي في الإنسان، فهو أيضًا عَرَضٌ»[3].

(١) الاستقامة (٢/ ١٦١-١٦٢)، وانظر: الصفدية (٢/ ٢٥٧).
(٢) مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٣٨)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٢).
(٣) الجواب الصحيح (٣/ ٢٤٣-٢٤٤).

وعند التدقيق في تراث ابن تيمية، نجده قد تكلم عن هذه المضامين السابق ذكرها للوعي أو العقل في مواضع، منها قوله: «الإنسان الذي نُفخت فيه الروح فصارت بدنًا فيه الروح، هو نوعٌ ثالث ليس فيه بدنٌ محض وروحٌ محض، حتى يقال: إنه يفعل كذا ببدنه وكذا بنفسه، بل أفعاله تشترك فيها الروح، فهو إذا أكل وشرب، فالروح تتلذَّذ بالأكل والشرب، وبها صار آكلًا شاربًا، وإلا فالبدن الميت لا يأكل ولا يشرب، وإذا نظر واستدل وسمع ورأى وتعلَّم، **فالنفس فعلت ذلك بالبدن، والبدن يظهر فيه ذلك**، والروح وحدها لا تفعل ذلك»[1].

ففي هذا النص يُبيِّن ابن تيمية موقع الروح من إدراك الأشياء ولذاتها وآلامها، فقد جعلها هي الفاعل لذلك، ولكنها تحتاج إلى البدن لفعلها، فالبدن آداة للروح تعي بها الأمور وتشعر بها.

ويؤكد ذلك ما ورد في نصٍّ آخر، حيث قال: «البدن مقترنٌ بالروح، فلا يحصل للبدن عملٌ اختياري إلا بمشاركة الروح، ولهذا ضُرِبَ لهما المَثَل في الحديث المأثور عن ابن عباس، رواه ابن منده في «كتاب الروح والنفس» قال: «لا تزال الخصومةُ بين الناس حتى يختصمَ الروحُ والبدن، فيقول الروح للبدن: أنت أكلتَ وشربتَ ونكحتَ. فيقول البدن: **أنتَ أمرتَ**. فيُبعث مَلَك يحكم بينهما، فيقول: مثلكما مثل أعمى ومُقعَد دخلا بستانًا، فقال المُقعَد للأعمى: إني أرى ثمرًا لكن لا أُطيقُ قِطافه، فقال الأعمى: لكني أقدر أن أقطفه إلا أني لا أراه، فقال له المُقعَد: تعالَ فاحملني حتى أعلمك به، فحمله، فجعل المُقعَد يقول للأعمى: خذ هذا، اقطف هذا، فقطفه، فعلى مَن العقوبة؟ فقال: عليهما جميعًا. فقال: كذلك الروح والبدن»[2].

(١) الجواب الصحيح (٢/ ٤٦٢).
(٢) الرد على الشاذلي في حزبيه (ص: ١٧٤-١٧٥).

فقد بيَّن هنا تحكُّم الروح في البدن، وأن البدن خالٍ من كل مظاهر الوعي بدونها. واستشهاده بأثر ابن عباس ﷺ من أظهر الأشياء وأدلِّها على ذلك، ففيه أن الروح جعلت البدن وسيلة إلى الأكل والشرب، وكانت الروح هي الآمر الناهي المتحكم المتصرف، وهذه هي مضامين الوعي (التمييز والإرادة)، ويُؤكِّد ذلك مثال الأعمى والمُقعَد، فإن الأعمى -البدن- كان الآداة للمُقعَد -الروح- يتصرف به كيفما شاء، فالروح كالمَلِك مع مدينة يديرها ويدبرها.[1]

وفي موضعٍ آخر يقول ابن تيمية: «الجسد إذا خلا عن النفس، مثل ما يكون قبل نفخ الروح فيه، وما يكون بعد مفارقة الروح له بالموت، بل آدم عليه السلام أبو البشر خُلِق من تراب وماء، وصار صلصالًا كالفَخَّار، ثم نُفِخَت فيه الروح، فصار جسدًا هو لحم وعظم وعصب ودم. فهل يقول عاقل: إنَّ جسد آدم قبل النفس وبعدها على صفة واحدة لم يتغير ولم تَسْتَحِلْ؟ وذريته من بعده يُخلَق أحدهم من نطفة، ثم علقة، ثم مُضغة، فيكون جسدًا ميتًا، ثم يُنفَخ فيه الروح فيصير الجسد حيًّا بعد أن كان ميتًا، وأي تغيير أعظم من انتقال الجسد من الموت إلى الحياة؟! ومعلومٌ بالحس والعقل الفرق بين الحي والميت، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر: ٢٢].

والجسد إذا لم يُنفَخ فيه الروح، فهو مَواتٌ ليس له حس ولا حركة إرادية، ولا يسمع ولا يبصر، ولا ينطق **ولا يَعقِل**، ولا يَبطِش ولا يأكل ولا يشرب، ولا يُمْنِي ولا يَنكح، ولا يتفكر ولا يحب ولا يبغض، ولا يشتهي ولا يغضب. فإذا اتصلت به النفس، تغيَّرت أحواله واستحالت صفاته، **وصار حسَّاسًا متحركًا بالإرادة**.

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٤٩-٣٥٠).

فكيف يقال مثل خلطة النفس والجسد إنسانًا واحدًا، أحدهما يلتحم بالآخر من غير أن تكون النفس تغيرت واستحالت عن جوهرها، أن تكون نفسًا تعرفها بفِعالها، ولا الجسد تغيَّر ولا استحال عن حاله وأفعاله؟ فهل يقول عاقل يتصور ما يقول: إنَّ الجسد كان حاله وفِعاله مع مفارقة النفس له، كحاله وفِعاله مع مخالطتها له؟! وهل يقول عاقل: إن الجسد بعد موته ومفارقة النفس له، حاله وفعاله كحاله وفعاله إذا كانت النفس مختلطة به؟! وهو إذا مات كالجماد لا يسمع ولا يبصر، ولا ينطق ولا يبطش ولا يمشي، قد جمد دمه واسودَّ ولم يبقَ سائلًا، وتغيَّرت سحنته ولونه. وتغيُّر الجسد بالحياة بعد الموت وبالموت بعد الحياة من أعظم التغيرات والاستحالات. وكذلك النفس، فإن النفس -عند اتصالها بالبدن- تلتذُّ بلذَّته، وتتألم بألمه»[1].

فتأمَّل كيف جعل الجسد -وهو المادة المكوَّنة من العناصر المرئية الفيزيوكيميائية- فاقدًا للوعي بدون الروح، فإذا اتصلت به الروح «تغيَّرت أحواله، واستحالت صفاته، وصار حساسًا متحركًا بالإرادة»، وهذه هي مضامين الوعي، فالتحرك بالإرادة لا يكون إلا بعد تمييز الأشياء وتعقُّلها. وكذلك الإدراك الذاتي للأشياء والشعور بما فيها من لذَّات وآلام جعله للنفس -وهي الروح[2]- بما يحدث في البدن، كما بين ذلك في موضعٍ آخر بقوله: «مبدأ الفكر والنظر الدماغ»[3].

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٢٧١-٢٧٢)، وانظر: (٣/ ٣٠١).

(٢) النفس هي الروح عند ابن تيمية كما هو واضح من السياق، وانظر: الرد على الشاذلي (ص: ١٧٠-١٧١، ١٧٧).

(٣) رسالة في العقل والروح (ص: ٥٤).

وينص أيضًا على أن في القلب قوة يعقل بها[1] (وهو العقل العملي)، فكلٌّ من القلب والدماغ أداة فيها قوة وطبع تقوم بوظائفها، وكلٌّ منهما شرطٌ في حصول الوعي.

ومن هنا ندرك تأصيل ابن تيمية لمسألة الوعي -من مجموع كلامه- ومحله من الروح والبدن، فلا وعي للروح وحدها، ولا وعي للبدن وحده، والروح والبدن ليسا على درجة واحدة في حدوث الوعي وفي كيفية حدوثه، فقد تبين مما سبق: أن أصل الوعي إنما هو من الروح، فهي المدركة والملتذَّة والمتألمة والشاعرة بواسطة البدن، وأن البدن أداة الوعي وآلته، بل قد نصَّ ابن تيمية على أن البدن إنما هو آلة للنفس![2]

فالبدن المادِّي المشاهَد -سواء كان الدماغ أو القلب أو غيرهما- موات لا وعي فيه، فإذا حلَّت فيه الروح بدأ الوعي. يقول ابن تيمية: «الأعراض الباطنة قائمة بباطن الإنسان، كحِسِّه الباطن، وحركته الباطنة، وتوهُّمِه، وتخيُّله القائم بدماغه ونفسه، ونحو ذلك؛ فإن هذه أعراض قائمة ببعض بدن الإنسان، وبروحه التي هي النفس الناطقة، أو بهما»[3].

***

(١) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٧٢)، وانظر: بغية المرتاد (ص: ٢٥٢-٢٥٣).
(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٢٥٠).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٧٧-٢٧٨).

الوعي والإلحاد

سبق أن بيَّنَّا في مبحث «الروح والإلحاد» كيفية الاستدلال بالروح في مجادلة الملحدين، وذكرنا الثنائية المثبتة لوجودٍ وراء هذا العالم المرئي المحسوس ليس من جنس العالم ولا مادته. والاستدلال بالوعي قائمٌ كذلك على إثبات نفس الثنائية (المحسوس في مقابل الغيب).

ولا نحتاج في مجادلة الملحدين إلى أكثر من إثبات أن الوعي ليس تابعًا لجنس العالم المشهود، ولا هو من جنس المادة المعهودة، فالثنائية هنا بين محسوس وغيب، وبين مادة البدن الميتة اللاواعية، والوعي الروحي، وهذا ما ينكره الملاحدة جملة وتفصيلًا.

وبهذا يتبين أن هذا الاستدلال لا يخالف تقريرات ابن تيمية، بل هو قائم على الأصول التي قرَّرها، وبهذا يظهر خطأ بعض الباحثين في فهمهم لمسألة الوعي والروح عند ابن تيمية، كالأستاذ يوسف سمرين؛ إذ يظهر من كتابه[1] أن الوعي عنده إما أن يكون من مادة الجسد، وإما أن يكون مثاليًّا ذهنيًّا.

فقد حاول الأستاذ سمرين أن يجعل الوعي ناتجًا عن الجسد المادي الفيزيوكيميائي، أو -بتعبير ابن تيمية- الجسد المكون من المادة المعهودة المشاهدة، وهذا على نقيض ما سبق من تقريرات ابن تيمية.

يقول الأستاذ سمرين: «إن الروحية كمقابل للمادية لا تعني أكثر من المثالية»[2]، ووفقًا لهذا التصريح يكون ابن تيمية زعيم المثاليين؛ فقد أثبت

(١) انظر: فصل «العقل والروح» من كتاب «نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود» ليوسف سمرين.
(٢) نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود (ص: ٤٢١-٤٢٣).

ثنائية الروح في مقابل المادة التي يقول الأستاذ سمرين إنها لا تعني أكثر من المثالية.

والحق أن هذا سوء تصوُّر شديد؛ فالوجود الموضوعي لا يساوي الوجود الجسدي، ونفي الوجود الجسدي لا يلزم منه القول بالمثال الذهني.

والذي أنكره ابن تيمية في مواضع متعددة[1] هو ثنائية «المحسوس في مقابل المعقول»، وقد أقرَّ ثنائية «المحسوس في مقابل الغيب». والمقصود بالمعقول: ما كان في العقل، مثل: الكلي، أو الذهني، أو المثالي.

ولا نحتاج في مجادلة الملحد إلى أكثر من إثبات أن الروح -ويتبعها الوعي- ليست من جنس عالمنا المشهود، ولا من جنس مادتنا المعهودة، فالثنائية هنا بين المحسوس والغيب، لا بين المحسوس والمعقول، ولا بين المادي والمثالي.

فالروح عند ابن تيمية ليست من جنس مادتنا المعهودة، لا أجسامنا ولا مادة الكون المرئية كلها، وهو مع ذلك يُثبت وجودها في الخارج، والوعي صفة تابعة لها. ونفي كون الوعي من جنس مادتنا، ليس سببه القول بالجواهر المتماثلة على الحد الذي حدَّه المتكلمون (كما ظن الأستاذ سمرين)، بل سببه أن أصول المادة المعهودة -الذرات أو العناصر وما دونها- حركاتها مُقيدة محددة لا تخرج عنها، وتفاعلاتها ثابتة فلا تحيد عنها. فلمَّا لم يكن الوعي مطابقًا لهذا من جهة، وكان تابعًا للروح المغايرة للمادة المعهودة من جهة أخرى، استلزم ذلك نفي أن يكون من جنس مادتنا، وهو الصحيح كما ظهر من كلام ابن تيمية.

***

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٣).

هل الروح والوعي مادة؟

هذا سؤال يرِد كثيرًا في الخلاف المعاصر في تحرير ماهية الروح والوعي، بل هو أهم سؤال متكرر في كل نقاش وجدال يخص هذه القضية.

يقول ابن تيمية: «ومن الأصول الكلية أن يعلم أن الألفاظ نوعان: نوعٌ جاء به الكتاب والسنة، فيجب على كل مؤمن أن يُقِرَّ بموجب ذلك، فيثبت ما أثبته الله ورسوله، وينفي ما نفاه الله ورسوله، فاللفظ الذي أثبته الله أو نفاه، فإنَّ الله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والألفاظ الشرعية لها حرمة، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله بها ليُثبت ما أثبته ويَنفي ما نفاه من المعاني؛ فإنه يجب علينا أن نُصَدِّقه في كل ما أخبر، ونُطيعه في كل ما أوجب وأمر، ثم إذا عرفنا تفصيل ذلك كان ذلك من زيادة العلم والإيمان، وقد قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]. وأما الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنة، ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها، فهذه ليس على أحد أن يوافق مَن نفاها أو أثبتها حتى يستفسِر عن مراده، فإن أراد بها معنًى يوافق خبر الرسول أقرَّ به، وإن أراد بها معنًى يخالف خبر الرسول أنكره. ثم التعبير عن تلك المعاني إن كان في ألفاظه اشتباهٌ أو إجمال عبَّر بغيرها أو بيَّن مراده بها، بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي؛ فإنَّ كثيرًا من نِزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدَعة ومعانٍ مشتبهة، حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها، ولو سُئِل كلٌّ منهما عن معنى ما قاله لم يتصوَّرْه، فضلًا عن أن يعرف دليله، ولو عرف دليله لم

يلزم أنَّ من خالفه يكون مُخطِئًا، بل يكون في قوله نوعٌ من الصواب، وقد يكون هذا مُصِيبًا من وجه، وقد يكون الصواب في قول ثالث»[1].

ونحن في هذا الكتاب إنما نقصد إلى تحرير الأجوبة والرؤى عند ابن تيمية، وهو لم يجب عن هذا السؤال جوابًا مباشرًا، ولكنه أجاب عن ما يشبهه، وذلك كلامه وتفصيله في مسألة «هل الروح جسم أم لا؟»، فيُفصِّل المراد بالجسم لغة واصطلاحًا، وما الصحيح وما الفاسد من المعاني والألفاظ -وقد تقدم بيان ذلك-، وبناءً عليه، يمكننا أن نخرج بجواب لابن تيمية عن هذا السؤال، بعد معرفة المراد بلفظ «مادة»، والنظر في مدى موافقته لِما علمناه من تقريرات ابن تيمية للروح والوعي وماهيتهما.

يقول ابن تيمية: «إذا أردت ارتفاع الشبهة، فانظر إلى معاني الأسماء، ودع المنازعات اللفظية التي لا طائل تحتها»[2].

يُطلَق لفظ «مادة» في أوساط العلم الطبيعي ويُراد به: مادة الكون الفيزيائية المكوَّنة من عناصر معروفة بخصائص وقوانين معروفة، وبهذا المعنى يكون معنى المادة قريبًا من معنى الجسم في اللغة، فلا يصح أن يُقال: إن الروح والوعي ماديان.

وقد يُطلَق لفظ «المادة» عند البعض، ويُراد به القائم بنفسه، أو الجوهر، أو ما يمكن الإشارة إليه. وبهذا المعنى يكون معنى المادة قريبًا من معنى الجسم في اصطلاح المتكلمين، فيصح أن يُقال: إن الروح والوعي ماديان.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٨٧).
(٢) مسألة في توحيد الفلاسفة (ص: ٣٨)، وانظر: (ص: ٦٣).

وبناءً على ما تقدم، فلا تثريب على من نفى مادية الروح والوعي، إذا كان مراده نفي انتمائهما لمادة الكون الفيزيائية، بل ربما يكون ذلك هو الأصل والمقدَّم، كما تقدَّم معنى الجسم اللغوي على معناه الاصطلاحي.

ومما يدل على ذلك من كلام ابن تيمية: استخدامه لمصطلح «مادة» بمعنًى أخص من القائم بنفسه أو المشار إليه، حيث نفاها عن الله ﷻ وهو قائم بنفسه مشارٌ إليه، وذلك حيث قال: «رُوِي عن الضحَّاك، عن ابن عباس: أنَّ وفد نجران قَدِموا على النبي ﷺ بسبعة أساقفة من بني الحارث بن كعب، منهم السيد والعاقب، فقالوا للنبي ﷺ: صِفْ لنا ربَّك، مِن أي شيءٍ هو؟ قال النبي ﷺ: إنَّ ربي ليس من شيء، وهو بائنٌ من الأشياء. فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. فهؤلاء سألوا: هل هو من جنسٍ من أجناس المخلوقات؟ وهل هو من مادة؟ فبين الله تعالى أنه أحد ليس من جنس شيء من المخلوقات، وأنه صَمَد ليس من مادة، بل هو صَمَدٌ لم يلد ولم يولد، وإذا نفى عنه أن يكون مولودًا من مادة الوالد، فَلَأن ينفي عنه أن يكون من سائر المواد أولى وأحرى؛ فإنَّ المولود من نظير مادته أكمل من مادة ما خُلق من مادة أخرى، كما خُلق آدم من الطين، فالمادة التي خُلق منها أولاده أفضل من المادة التي خُلق منها هو، ولهذا كان خلقه أعجب. فإذا نُزِّه الربُّ عن المادة العليا، فهو عن المادة السفلى أعظم تنزيهًا، وهذا كما أنه إذا كان مُنَزَّهًا عن أن يكون أحدٌ كُفُوًا له، فَلَأن يكون مُنَزَّهًا عن أن يكون أحدٌ أفضلَ منه أولى وأحرى»[1].

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٥٢).

والمراد أن «الوعي» ليس مادة بالمعنى السائد في لغة العلم الطبيعي، الذي يُعرِّف المادة بأنها مادة الكون فقط، ففي هذه الحال يكون نفيُ المادية عن الوعي مخاطبةً للقوم باصطلاحهم، وهذا مما أقرَّه ابن تيمية في غير موضع، منها قوله: «وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة»[1]، وقوله: «فإذا عُرِفَت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووُزِنَت بالكتاب والسنة، بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، ويُنفَى الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة، كان ذلك هو الحق»[2].

فبيَّن ابن تيمية أنه لا بأس بهذه المصطلحات، إذا عُرف المراد بها، وكانت موافقةً للكتاب والسنة.

ويقول: «إذا كان الرجل ممن عَرَضَت له شبهة من كلام هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين، فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدَّعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظٍ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم»[3].

ويقول عن ألفاظ الفلاسفة في ذات الله: «إن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صِيالهم عن الإسلام بلغتهم = أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ»[4].

***

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤٣).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤٤).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٣١).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٣١).

الإرادة الحرة

ليس لابن تيمية -فيما أعلم- كلام يتعلق بالإرادة الحرة يكفي في الحكم على استعمالها دليلًا على وجود الله، فالاستدلال الحديث يقوم على أصلين:

• **الأول**: إثبات ثنائية الإرادة الحرة في مقابل مادة الكون، كما سبق في مسألة الروح والوعي.

وليس في ما عندنا من كلام ابن تيمية ما يكفي للحكم على هذا الأصل، أو تقرير صحته أو عدمه، فنحن إنما نلتزم هنا ما قرره ابن تيمية، ولهذا فلن نستطيع الكلام عن هذا.

فإن قيل إن الإرادة الحرة من لوازم الروح والوعي، وإنها إنما تكون بهما، فيمكن إلحاقها حينئذٍ بما سبق من الاستدلال في الروح والوعي.

• **والثاني**: استلزام نفي الإرادة الحرة للفساد العام التام، لأنَّ نفيها يقتضي ألا يُحاسب أحد على شيء، ولا حتى أعتى مجرمي التاريخ، لأنهم -كما يزعم الملاحدة- مجبرون على أفعالهم!

وقد تكلم ابن تيمية عن هذا الأصل في غير موضع، لأنه رد كثيرًا على الجبرية، وبيَّن لوازم أقوالهم وما فيها من الفساد.

والإرادة من الأمور الداخلة في معنى الإنسان، فلا يمكن أن يكون إنسانٌ غيرَ مريد، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وأما خُلُوُّ الإنسان من الإرادة مطلقًا = فممتنع؛ فإنه مفطور على إرادةِ ما لا بد له منه، وعلى كراهة ما يضرُّه ويؤذيه»[1].

(١) جامع الرسائل (٢/ ١٠٤-١٠٥).

ويقول عن منكري الإرادة الحرة: «هؤلاء أعداء جميع عقلاء بني آدم، بل أعداء أنفسهم؛ فإن هذا القول لا يمكن أحدًا أن يَطرُده، ولا يعمل به ساعةً من زمان؛ إذ لازِمُه: أن لا يُدفَعَ ظالم، ولا يُعاقَبَ مُعتَدٍ، ولا يُعاقَبَ مُسِيء، لا بمثل إساءته ولا بأكثر منها»[1].

ويقول أيضًا: «ثم قولهم متناقضٌ معلوم الفساد بالضرورة، لا يمكن أن يحيا معه بنو آدم، لاستلزامه فساد العباد؛ فإنه إذا لم يكن على العباد أمر ونهي، كان لكل أحد أن يفعل ما يهواه، كما قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧١]. فإذا قيل: إنه يمكن كل أحد ما يهواه من قتل النفوس وفِعل الفواحش وأخذ الأموال وغير ذلك، كان ذلك غاية الفساد، ولهذا لا تعيش أمة من بني آدم إلا بنوع من الشريعة التي فيها أمر ونهي»[2].

فتأمَّل كيف يكون حال ذوي القلوب القاسية، مُريدي الشر، ومتَّبعي الهوى، والمفسدين في الأرض، إن قيل لهم إنهم يفعلون ما يفعلون بلا إرادة منهم، وإنهم مُجبرون على ذلك.. وكم يكون ذلك مدًّا لهم في طغيانهم وفسادهم! هذا مع أنهم يُكذِّبون القائل لهم هذا، لما في فطرتهم من اليقين بأنهم أصحاب إرادة حرة.

ويُبيِّن ابن تيمية حال الدنيا مع هذا الاعتقاد بقوله: «وقَبول هذه الحجة [أي: الاحتجاج بالجبر] يوجب الفساد الذي لا صلاح معه»[3].

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٤١٠).
(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٨٩).
(٣) منهاج السنة النبوية (٣/ ٨٤).

ويقول: «ولا يوجد أحد يحتجُّ بالقدر في ترك الواجب وفعل المحرَّم إلا وهو متناقض، لا يجعله حُجَّةً في مخالفة هواه، بل يُعادي من آذاه وإن كان مُحِقًّا، ويحب من وافقه على غرضه وإن كان عدوًّا لله، فيكون حبه وبغضه وموالاته ومعاداته بحسب هواه وغرضه وذَوق نفسِه ووَجْدِه، لا بحسب أمر الله ونهيه ومحبته وبغضه وولايته وعداوته؛ إذ لا يمكنه أن يجعل القَدَر حُجَّةً لكل أحد؛ فإنَّ هذا مستلزمٌ للفساد الذي لا صلاح معه والشر الذي لا خير فيه؛ إذ لو جاز أن يحتجَّ كل أحد بالقدر، لما عُوقِب مُعتَدٍ، ولا اقتُصَّ من ظالمٍ باغٍ، ولا أُخِذَ لمظلومٍ حقُّه من ظالمه، ولفَعَل كل أحد ما يشتهيه من غير مُعارضٍ يعارضه فيه، وهذا فيه من الفساد ما لا يعلمه إلا رب العباد»[1].

فهؤلاء الملاحدة الذين سوَّغوا لكل مفسد فساده، وزعموا جبر الأشرار = هم من أشد الناس تناقضًا؛ فإنهم لا يقبلون إيمان المؤمن بحجة أنه مجبور على إيمانه، فضلًا عن أن يقبلوا الظلم الذي يقع عليهم بحجة أنَّ ظالمهم مُجبر على ظُلمهم!

يقول ابن تيمية: «وهؤلاء من أعظم أهل الأرض تناقضًا، بل كل مَن احتجَّ بالقدر فإنه متناقض؛ فإنه لا يمكن أن يُقَرَّ كلُّ آدميٍّ على ما فعل، فلا بُدَّ إذا ظلمه ظالمٌ، أو ظلم الناسَ ظالمٌ، وسعى في الأرض بالفساد، وأخذ يسفِك دماء الناس، ويستحلُّ الفُروج، ويُهلِك الحَرْث والنَّسْل، ونحو ذلك من أنواع الضرر التي لا قِوام للناس بها = أن يدفع هذا القدر، وأن يعاقب الظالم بما يكف عدوان أمثاله. فيقال له: إن كان القَدَر حُجَّةً، فدَعْ كل أحد يفعل ما يشاء

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٣٠١)، مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٧٣)، وانظر: مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٥٣).

بك وبغيرك، وإن لم يكن حُجَّةً بَطَلَ أصلُ قولك «حجة». وأصحاب هذا القول الذين يحتجُّون بالحقيقة الكونية لا يَطرُدون هذا القول ولا يلتزمونه، وإنما هم بحسب آرائهم وأهوائهم»[1].

فالملاحدة القائلين بالجبر، إن اعتدى عليهم مُعتدٍ أو ظلمهم ظالم، لم يقبلوا منه حجة الجبر التي قرَّرُوها جحودًا ومناقضةً لفطرتهم!

يقول ابن تيمية: «المحتجُّون بالقَدَر إذا عاداهم أحدٌ، قابلوه وقاتلوه وعاقبوه ولم يقبلوا حُجَّتَه إذا قال: لو شاء الله ما عاديتكم، بل هم دائمًا يَعيبون مَن ظلم واعتدى، ولا يقبلون احتجاجه بالقَدَر»[2].

***

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ١٦٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥٥).

الكمال الإلهي

الكمال هو الغِنى عن كل احتياج، والنقص هو الفقر والحاجة في بلوغ أي صفة، بحسب هيئة الفقر والحاجة. فالكمال وصف يناقض النقص، وكمال الخالق ﷻ أمرٌ فطريٌّ بديهي، يشعر به كل إنسان، من جهة أن الخالق لكل شيء هو المالك لكل شيء، وهذا أمرٌ لا يحتاج إلى نظر عند مَن سَلِمَت فطرته.

يقول ابن تيمية عن وصفه ﷻ بالكمال المطلق: «وهذه صفة لا تنبغي إلا له، ليس له كُفؤ، ولا كمثله شيء، وهكذا سائر صفات الكمال. ولم يُعلَم أحدٌ من الأمة نازع في هذا المعنى، بل هذا المعنى مستقرٌّ في فِطَر الناس، بل هم مفطورون عليه، فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجلُّ وأكبر وأعلى وأعلم وأعظم وأكمل من كل شيء. وقد بيَّنَّا في غير هذا الموضع أن الإقرار بالخالق وكماله يكون فطريًّا ضروريًّا في حق من سَلِمَت فطرته، وإن كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة، وقد يحتاج إلى الأدلة عليه كثيرٌ من الناس عند تغيُّر الفطرة، وأحوال تَعرِض لها»[1].

فيبين أن من الناس مَن يحتاج إلى الاستدلال عليه مع كونه فطريًّا.

وقد ذكر ابن تيمية عددًا من الأدلة على كمال الله ﷻ، تتلخص في أربعة أصول، هي:

- أزليته وقيوميته، ووجوب وجوده المستلزم للغِنى التام وانعدام الحاجة.
- وأصول الكمال المطلق، التي أثبتها عقلًا، ثم فرَّع عنها بقية صفات الكمال.

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٧٢-٧٣).

- وأنَّ خلقه للكمالات التي في مخلوقاته يستلزم كماله، لأن خالق الشيء مالكه ولا بد.
- ودلالة الأولى والأحرى، وهي أن يتصف الواجب الأزلي بالكمال، لأن الممكن المحدَث فيه بعض الكمالات، فيكون الواجب الأزلي أولى بذلك منه.

وهذا تفصيل كل أصلٍ من هذه الأصول.

(١) أزليته وقيوميته ووجوب وجوده المستلزم للغنى التام وانعدام الحاجة

من الأدلة التي استعملها ابن تيمية في إثبات كمال الله ﷻ: أزليته وقيوميته ووجوب وجوده المستلزم للغنى المطلق عن كل حاجة وافتقار، حيث يقول: «لا بُدَّ أن يكون الواجب القيوم الغنيُّ مُباينًا للعالم، ويجب أن يثبت له كل كمال ممكن الوجود لا نقص فيه؛ فإنه إن لم يتصف به لكان الكمال إما ممتنعًا عليه، وهو محال، لأن التقدير أنه ممكن الوجود، ولأن الممكنات متصفة بكمالات عظيمة، والخالق أحق بالكمال من المخلوق، والقديم أحق به من الحادث، والواجب أحق به من الممكن، لأنه أكمل وجودًا منه، والأكمل أحق بالكمال من غير الأكمل، ولأن كمال المخلوق من الخالق، فخالق الكمال أحق بالكمال.. وإذا لم يكن الكمال ممتنعًا عليه، فلا بدَّ أن يكون واجبًا له؛ إذ لوكان ممكنًا غير واجب ولا ممتنع لافتقر في ثبوته إلى غيره، وما كان كذلك لم يكن واجب الوجود بنفسه، فما أمكن له من الكمال فهو واجب له»[1].

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٤١٧-٤١٨).

فيُبيِّن هنا بطريقة السبر والتقسيم أن كل كمال ممكن الوجود فهو ثابتٌ له ﷻ، لأنه إن لم يثبت له كان إما ممتنعًا عليه وهو محال، لأن تقدير الكمال أنه ممكن الوجود، وقد ثبت لبعض المخلوقات، فالخالق أحق به، فإذا لم يكن ممتنعًا عليه فإنه واجبٌ له، لأنه إن كان ممكنًا غير ممتنع ولا واجب، كان مفتقرًا في ثبوته إلى غيره، فلا يكون واجبَ الوجود بنفسه وهو ضد أزليته وقيوميته ووجوب وجوده بنفسه وغناه عن غيره في تحصيل شيء.

ومن جهة أخرى، إذا انتفى عنه نقيض الكمال، وهو النقص، ثبت له الكمال. والنقص: فوات ما يمكن وجوده من الكمال، لا ما لا يمكن.[1] وإذا كان كل كمال ممكن إنما هو بيده ومنه ﷻ، استحال أن يفوته شيء من الكمال.

يقول ابن تيمية: «الواجب القديم الخالق إما أن يكون ثبوتُ الكمال الذي لا نقص فيه للممكن الوجود ممكنًا له، وإما أن لا يكون، والثاني ممتنع، لأن هذا ممكن للموجود المُحدَث الفقير الممكن، فلَأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأولى والأحرى؛ فإنَّ كلاهما موجود. والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه. فإذا كان الكمال الممكن الوجود ممكنًا للمفضول، فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى، لأن ما كان ممكنًا لما هو في وجوده ناقص، فلأن يمكن لما هو في وجوده أكمل منه بطريق الأولى»[2].

وفي موضعٍ أكثر تفصيلًا، يقول: «إذا ثبت وجود الواجب بنفسه، أو وجود القديم، أو الغني، أو وجود القيوم، أو الكامل، أو الخالق، أو نحو ذلك من خصائص الرب ﷻ، فإنه يقال: الكمال الذي لا نقص فيه الممكن للموجود من

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٢٣)، التسعينية (٢/ ٣٥).
(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٧٦).

حيث هو موجود: إما أن يكون ممكنًا له، وإما أن يكون ممتنعًا عليه. والثاني باطل، لأن هذا الكمال ممكن للمُحدَثات الممكنات الفقيرة إليه المخلوقات؛ فإنَّ الواحد منها يمكن أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا متكلمًا، فإن لم يمكن ذلك فيه لزم إمكان اتصاف المفضول بالكمال الذي لا نقص فيه دون اتصاف الأفضل به، وهذا ممتنع. وأيضًا، فكل كمال في المُحدَثات الممكنات المخلوقات فمنه، فمَن جعل غيره كاملًا فهو أحق بالكمال، فالخالق أولى بالكمال والمدح والثناء من المخلوقات. وهم يقولون: كمال المعلول من كمال العلة، فثبت إمكان اتصافه بالكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه، وإذا ثبت إمكان ذلك، فإما أن يفتقر في ثبوت هذا الكمال له إلى غيره، وإما أن لا يفتقر. والأول باطل، لأنه قد ثبت أنه غني، ولأن الواجب بنفسه لا يكون مفتقرًا إلى غيره، ولأن الخالق الذي ليس بمخلوق لا يكون فقيرًا إلى غيره، ولأن القديم الذي أحدث كلَّ ما سواه لا يكون فقيرًا إلى غيره، ولأن القيوم القائم بنفسه المُقيم كل ما سواه لا يكون فقيرًا إلى غيره، ولأنه لو افتقر إلى غيره فذلك الغير إما أن يكون من مفعولاته، وإما أن يكون واجبًا بنفسه، فإن كان الأول لزم الدَّور القَبْلي، وهو ممتنع، ولأن كل ما لِمفعولاته من الكمال فهو منه، فلو لم يُستفَد كمالُه إلا من مفعوله، لزم أن لا يحصل الكمال له حتى يحصل الكمال لمفعوله، ولا يحصل الكمال لمفعوله حتى يحصل له، لأن جاعل الكامل كاملًا أولى بالكمال. وإن افتقر إلى واجبٍ غيره يجعله كاملًا، كان ذلك الغير هو الرب الكامل، وكان الأول مفعولًا له مخلوقًا، ونحن تكلَّمنا في الأزلي القديم الواجب بنفسه القيوم الفاعل لكل ما سواه. فثبت بهاتين المقدمتين أن كل كمال لا نقص فيه ممكن للوجود فهو ممكن له، وثبت أنه لا يتوقف ثبوت ذلك له على غيره، فحينئذٍ يلزم ثبوت ذلك الكمال له، ولزومه

إياه لأنه إذا حصل المقتضي التام، الذي لا يتوقف اقتضاؤه على شيء، لزم ثبوت مقتضاه، والعلة التامة يلزمها معلولها، فإذا كان الواجب التام يلزمه موجبه، فهو سبحانه وحده الموجب لكمال نفسه المقتضي لذلك، فيلزم أن يكون الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه ثابتًا له لازمًا دائمًا. وهو المقصود»[1].

وبناءً عليه، فكماله ﷻ لازمٌ لذاته الواجبة الأزلية، واجب لوجوبه، حاصل له من غير افتقار ولا حاجة، وهو ما نص عليه ابن تيمية بقوله: «ذاته القديمة مستلزمة لصفات الكمال الممكنة، فكل صفة كمال لا نقص فيه فإنَّ الرب يتصف بها، واتصافه بها من لوازم ذاته، ولم يَزَل موصوفًا بصفات الكمال، وذاته هي المستلزمة لصفات كماله، لا يجوز أن يحتاج في ثبوت صفات الكمال له إلى غيره»[2].

فواجب الوجود قائم بذاته، وذاته مستلزمة لصفاته، لا يحتاج إلى غيره في ذاته ولا في صفاته، وكل ما سواه محتاجٌ إليه، لا يملك شيئًا إلا منه وبإذنه ﷻ.

يقول ابن تيمية: «كل كمال يوصف به فليس مفتقرًا فيه إلى غيره أصلًا، بل هو من لوازم ذاته سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون عُلُوًّا كبيرًا، الذين يصفونه بالنقائص، ويسلبونه الحكمة التي هي من أعظم نعوت الكمال، توهُّمًا أن إثباتها يقتضي الحاجة إلى غيره، وذلك غَلَطٌ مَحْض، بل لا يقتضي إثباتُها إلا استلزام ذاته لنعوت كماله وكمال نعوته، لا افتقار إلى شيءٍ مُباين لنفسه المقدَّسة. وأيضًا فيقال: القول في استلزام الذات لقَدْرها الذي لم يَقْدره

(١) الصفدية (٢/ ٢٥-٢٧)، وانظر: (١/ ٩٠-٩٢)، ولمزيد بسط انظر: منهاج السنة (٢/ ١٦٠-١٦٢).
(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٤)، وانظر: (٥/ ٢٠٦).

المشركون، كما قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧] كاستلزام الذات لسائر صفاتها من العلم والقدرة والحياة.. وهذا هو حقيقة الواجب لنفسه المستلزم لجميع نعوته من غير افتقار إلى غير نفسه»[1].

(٢) أصول الكمال المطلق، التي أثبتها عقلًا، ثم فرَّع عنها بقية صفات الكمال

ثَمَّ أصول وصفات من حازها حاز كل كمال، لأن كل كمال غيرها هو فرع عنها. وقد اعتمد ابن تيمية على هذا الأمر في إثبات الكمال لله ﷻ، فقال: «صفات الكمال ترجع إلى ثلاثة: العلم، والقدرة، والغِنى، وإن شئت أن تقول: العلم والقدرة. والقدرة إما على الفعل وهو التأثير، وإما على الترك وهو الغِنى، والأول أجود. وهذه الثلاثة لا تصلح على وجه الكمال إلا لله وحده؛ فإنه الذي أحاط بكل شيء علمًا، وهو على كل شيء قدير، وهو غنيٌّ عن العالمين»[2].

فمن كان قادرًا على كل شيء، غنيًّا عن كل ما سواه، عالمًا بكل كمال ونقص، فقد حاز أصول الكمالات. وقد ذكر ابن تيمية هذا الاستدلال في موضع آخر، ذكر فيه صفة الرحمة بدلًا من الغنى، فقال: «فسأله بعلمه وقدرته ومن فضله، وفضله يحصل برحمته، وهذه الصفات هي جماع صفات الكمال. لكن العلم له عموم التعلق، يتعلق بالخالق والمخلوق، والموجود والمعدوم. وأما القدرة فإنما تتعلق بالممكن، والإرادة إنما تتعلق بالموجود المخلوق،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٠٤-٢٠٥).
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢).

والرحمة أخص منها فإنما تتعلق بالمخلوق، وكذلك الملك إنما يكون ملكًا على المخلوقات»[1].

(٣) خلقه للكمالات التي في مخلوقاته يستلزم كماله، لأن خالق الشيء مالكه ولا بد.

حين ننظر إلى آثار خلق الله، الدالة على المؤثر، نجد أن مخلوقاته ﷻ فيها أنواع شتى من صفات الكمال، من الحكمة والعدل والرحمة والعلم والقوة وغير ذلك، وبناءً على أن فاقد الشيء لا يعطيه، يلزم أن تكون هذه الكمالات مملوكة لله ﷻ بما يناسب ذاته العلية، فخالق الشيء وكل شيء، هو مالك خزائنه ولا بد.

يقول ابن تيمية: «وأما الطريق الأخرى في إثبات الصفات، وهي: الاستدلال بالأثر على المؤثر، وأنَّ مَن فَعَلَ الكامل فهو أحق بالكمال.. والقرآن يستدل بهذه وهذه وهذه. فالاستدلال بالأثر على المؤثر أكمل، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. وهكذا كل ما في المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم، وما فيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة. وهذه طريقة يُقِرُّ بها عامة العقلاء، حتى الفلاسفة يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة»[2].

(١) جامع الرسائل (٢/ ٦٩-٧٠).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٥٧).

ويقول: «العقل كما دل على اتصافه بصفات الكمال، من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، دل أيضًا على نفي أضداد هذه؛ فإنَّ إثبات الشيء يستلزم نفي ضده، ولا معنى للنقائص إلا ما ينافي صفات الكمال. وأيضًا فكل كمال اتصف به المخلوق -إذا لم يكن فيه نقصٌ بوجهٍ ما- فالخالق أحق به، لأنه هو الذي خلقه، وكل كمال اتصف به موجود ممكن وحادث، فالموجود الواجب القديم أولى به، وكل نقص تنزَّه عنه مخلوق موجود حادث [إذا لم يكن فيه نقصٌ بوجهٍ ما][1] فالخالق أولى بتنزيهه عنه»[2].

ويستدل ابن تيمية على صفاته العلية بفعله وما يستلزمه ابتداءً، وبما في مفعولاته من صفات الكمال، فيقول: «ثم إذا عُرف أنه الخالق، فمن المعلوم بالضرورة أن الخالق لا يكون إلا قادرًا، بل كل فعلٍ يفعله فاعلٌ لا يكون إلا بقوة وقدرة، حتى أفعال الجمادات، كهبوط الحجر والماء وحركة النار، هو بقوة فيها، وكذلك حركة النبات، هي بقوة فيه، وكذلك فعلُ كلِّ حيٍّ من الدواب وغيرها، هو بقوة فيها، وكذلك الإنسان وغيره. والخلق أعظم الأفعال؛ فإنه لا يقدر عليه إلا الله، فالقدرة عليه أعظم من كل قدرة، وليس لها نظير من قدر المخلوقين. وأيضًا فالتعليم بالقلم يستلزم القدرة، فكلٌّ من الخلق والتعليم يستلزم القدرة، وكذلك كلٌّ منهما يستلزم العلم؛ فإنَّ المُعلِّم لغيره يجب أن يكون هو عالمًا بما علَّمه إياه، وإلا فمن الممتنع أن يُعلِّم غيره ما لا يَعلمه هو. فمن علَّم كلَّ شيء -الإنسان وغيره- ما لم يعلم، أولى أن يكون عالمًا بما

(١) كذا في المطبوع، وهذه الجملة الاعتراضية مشكلة! وقد أشار المحقق في الحاشية إلى أن ما في النسخة «ش»: «وكل نقص تنزَّه عنه مخلوق موجود حادث ممكن، فالخالق أولى بتنزيهه عنه»، ويظهر أنه الصواب، وبه يزول الإشكال.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٧).

علَّمه. والخلق أيضًا يستلزم العلم، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الإرادة؛ فإنَّ فِعل الشيء على صفة مخصوصة ومقدار مخصوص دون ما هو خلاف ذلك، لا يكون إلا بإرادة تُخصِّص هذا عن ذاك، والإرادة تستلزم العلم، فلا يريد المريد إلا ما شعر به وتصور في نفسه، والإرادة بدون الشعور ممتنعة. وأيضًا فنفس الخلق -خلق الإنسان- هو فعلٌ لهذا الإنسان الذي هو من عجائب المخلوقات، وفيه من الإحكام والإتقان ما قد بهر العقول، والفعل المُحكَم المُتقَن لا يكون إلا من عالمٍ بما فعل، وهذا معلوم بالضرورة؛ فالخلق يدل على العلم من هذا الوجه ومن هذا الوجه. وقد قال في سورة الملك: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وهو بيان ما في المخلوقات من لُطف الحكمة التي تتضمن إيصال الأمور إلى غاياتها بألطف الوجوه»[1].

وقد يرِد على هذا التقرير إشكالٌ مضمونه: إذا كان الكمال في المخلوقات يستلزم كمال الخلق، فهل يستلزم النقص في المخلوقات نقص الخالق ﷻ؟!

وهذا الاعتراض قد تولَّى ابن تيمية ردَّه، حيث قال: «فإن قيل: يُعارض هذا بأن يقال: من جعل غيره ظالمًا أو كاذبًا فهو أيضًا ظالم كاذب، وأهل السنة يقولون: إنه جعل غيره كذلك وليس هو كذلك سبحانه. قيل: هذا باطلٌ من وجهين، **أحدهما**: أنه ليس كل من جعل غيره على صفةٍ -أي صفة كانت- كان متصفًا بها، بل مَن جعل غيره على صفة من صفات الكمال فهو أولى باتصافه بصفة الكمال من مفعوله، وأما صفات النقص فلا يلزم إذا جعل الجاعل غيره ناقصًا أن يكون هو ناقصًا؛ فالقادر يقدر أن يُعجز غيره ولا يكون عاجزًا، والحي يمكنه

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٥٣-٣٥٤).

أن يقتل غيره ويُميته ولا يكون ميتًا، والعالم يمكنه أن يُجَهِّل غيره ولا يكون جاهلًا، والسميع والبصير والناطق يمكنه أن يُعمِي غيره ويُصِمَّه ويُخرِسه ولا يكون هو كذلك؛ فلا يلزم حينئذٍ أنَّ من جعل غيره ظالمًا وكاذبًا أن يكون كاذبًا وظالمًا، لأن هذه صفة نقص. فإن قيل: الكاذب والظالم قد يُلزم غيره بالصدق والعدل أحيانًا، قيل: هو لم يجعله صادقًا وعالمًا، وإنما أمره بذلك، وهو فعل ذلك بنفسه. ولم نَقُل: كل من أمر غيره بشيء كان متصفًا بما أمر به غيره.

الثاني: أنَّ الظلم أمرٌ نسبي إضافي، فمَن أمرَ غيره أن يقتل شخصًا، فقتله هذا القاتل من غير جُرم يعلمه كان ظالمًا، وإن كان ذلك الآمِر إنما أمره به لكونه قد قتل أباه، والمأمور لم يفعله لذلك. فلو فعله بطريق النيابة لم يكن ظالمًا، فإن كان له معه غرض فقتله ظلمًا، ولكن الآمِر كان مستحقًّا لقتله»[1].

فالمُعلِّم الذي لم يُعلِّم تلميذه مسألة معينة ليس بجاهل، لأن النقص (وهو هنا الجهل) هو فوات الكمال (وهو هنا عدم علم المعلم بالمسألة) كما تبيَّن قبلُ. وكذلك إذا لم يَهَب الشخصُ العادلُ غيره العدل فصار هذا الغير ظالمًا، أو لم يَهَب القادر غيره القدرة فصار هذا الغير عاجزًا، ونحو ذلك، لم تَفُتْه هذه الصفة، لأنَّ هبتها لغيره قدر زائد عن اتصافه بها.

(٤) دلالة الأولى والأحرى

يختلف هذا الأصل عن سابقه اختلافًا دقيقًا؛ إذ الاعتماد فيه على «الاستحقاق» (الأحق بالكمال)، وأما السابق فإن الاعتماد فيه على «الامتلاك» (امتلاك الكمال الذي وهبه غيرَه).

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٤٩-٤٥١).

فإذا كان الأدنى -وهو هنا الممكن المحدَث- يتصف بصفة وجودية من صفات الكمال، لا نقص فيها بوجه من الوجوه، كان الواجب الأزلي أحقَّ أن يتصف بها.

وقد استعمل ابن تيمية هذه الطريقة كثيرًا، فذكرها مفردة في مواضع، ومجتمعة مع الطرق السابقة في مواضع أخرى، وسنذكر -بإذن الله- طرفًا من ذلك.

يقول ابن تيمية مُؤصِّلًا لهذه الطريقة: «وأما قياس الأولى، الذي كان يسلكه السلف اتباعًا للقرآن، فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتًا لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق. بل إذا كان العقل يدرك من التفاضيل التي بين مخلوق و مخلوق ما لا يُحصَر قدرُه، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا مما يُبيِّن له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره. فكان قياس الأولى يُفيده أمرًا يختصُّ به الرب، مع علمه بجنس ذلك الأمر»[1].

واستدلَّ عليها من القرآن بقوله: «وأما الاستدلال بطريق الأولى، فكقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، ومثل قوله: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]، وأمثال ذلك مما يدل على أن كل كمال لا نقص فيه يثبت للمُحدَث المخلوق الممكن، فهو للقديم الواجب الخالق أولى، من جهة أنه أحق بالكمال، لأنه أفضل. وذاك من جهة أنه هو

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١٩٧).

جعله كاملًا وأعطاه تلك الصفات، واسمه «العلي» يُفَسَّر بهذين المعنيين، يُفَسَّر بأنه أعلى من غيره قَدْرًا، فهو أحق بصفات الكمال، ويُفَسَّر بأنه العالي عليهم بالقهر والغَلَبة، فيعود إلى أنه القادر عليهم وهم المقدورون، وهذا يتضمن كونه خالقًا لهم وربًّا لهم»[1].

ويقول: «ونستعمل في أموره قياس الأولى والأحرى، وهو: أنه كل ما ثبت للمخلوق من صفة كمال، فهي للخالق بطريق الأولى والأحرى، وكل ما يُنَزَّه عنه المخلوق من صفة نقص، فتنزيه الخالق عنه أولى وأحرى، فله المَثَل الأعلى ﷻ»[2].

فالكمال الذي اتصفت به ذات المخلوق على ما يناسبها، وليس فيه نقص بوجه من الوجوه (كالعلم مثلًا)، فذات الخالق أولى وأحرى أن تتصف به، على ما يناسب ذاته العلية ﷻ. وهكذا في كل صفة كمال، تكون للمخلوق بما يناسبه، وللخالق بما يناسبه؛ فإنه ﷻ ليس كمثله شيء، فـ«نَفْي المماثلة واجبٌ في صفات الكمال، كالعلم والقدرة والحياة، بل والوجود. فيقال: لو كان مماثلًا لغيره في هذه الصفات، فيوصف غيره بمثل ما يوصف به من الوجود وصفات كمال الوجود لزم تماثلهما، وإذا تماثلا جاز على أحدهما ما يجوز على الآخر، فيلزم أن يكون القديم مُحدَثًا، والمُحدَث قديمًا، والواجب ممكنًا، والممكن واجبًا، وأمثال ذلك. فهذا ونحوه يدل على أنه ليس مثله شيء في وجوده ونفيه[3]، وصفات الكمال الثابتة لوجوده ونفسه، وإذا انتفى

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٥٨).

(٢) مسألة حدوث العالم (ص: ٤٣-٤٤)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٦)، منهاج السنة (١/ ٣٧١)، مجموع الفتاوى (٣/ ٢٩٧)، (٣/ ٨٦).

(٣) لعلها «ونفسه»، وقد أشار المحقق في الحاشية إلى وجودها في نسخة أخرى.

عنه مماثلة شيء له في الوجود وصفات كمال الوجود، كان هذا إثباتًا، لأنه ليس كمثله شيء»[1].

ويقول ابن تيمية شارحًا هذا الدليل: «ونكتة هذه الحجة أن كل حكمٍ ثبت لمحض الوجود، فالوجود الواجب أولى به من الممكن، وكذلك من الأمثال المضروبة، وهي الأقيسة العقلية، ولله المثل الأعلى: أن كل كمالٍ ثبت لموجود، فالواجب أولى به من الممكن، وكل كمال يوجد في المربوب، فالرب أولى به من العبد. وهذا مما سلكه الفلاسفة، لكن يُعبِّرون بمعنى التولُّد، فيقولون: كل كمال ثبت للمعلول، فإنه من أثر العلة، والعلة أولى به من المعلول. وهذه أقيسة عقلية وأمثال مضروبة -ولله المثل الأعلى- تُستعمل في عامة الأمور الإلهية، كما ورد الكتاب والسنة بنحو ذلك، كما قد بيَّناه في غير هذا الموضع.

وقولنا في هذه الحجة: «كل حكمٍ ثبت لمحض الوجود» يُخرج الأحكام التي تتضمن العدم مثل الأكل والشرب؛ فإنَّ ذلك يستلزم كون الآكل والشارب أجوف، بحيث يحصل الغذاء الذي هو أجسام في محلٍّ خال، لا سيما إذا كان قد خرج غيره بالتحلل، ويكون بدل المتحلِّل، فيكون متضمِّنًا خروج شيء من الجسم، وذلك نقصٌ منه، وهو صفة عدمية، ووجود أجزاء فيه، وذلك يستلزم خاليًا، وهو نقص فيه، وهو صفة عدمية، وهذا يُنافي الصَّمَدية؛ فإنَّ الصمد هو الذي لا جوف له، فلا يأكل ولا يشرب ولا يلد ولا يخرج منه شيء ولا غيره من جنس الفضلات التي تخرج من الإنسان؛ فإنَّ دخولَ جسمٍ فيه أو خروجَ

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٠١-٣٠٢)، وانظر: الصفدية (٢/ ٣٧-٣٨)، وقد جمع في هذا الموضع بين الاستدلال على صفات كماله، وعلى نفي المماثلة بين صفات الكمال في الممكن والواجب. وانظر أيضًا: مجموع الفتاوى (٥/ ٢١٧) (٣/ ٨٧).

جسمٍ منه يتضمن النقص المستلزم لأمرٍ عَدَمي، وهذا يُنافي الصَّمَدية، وليس هو من الأحكام الثابتة لمحض الوجود، بل من الأحكام المتضمنة وجودًا أو عدمًا، فلا جَرَمَ لم يكن سبب ذلك وصفًا يتناول الواجب والممكن، بل وصفٌ يختصُّ بالممكن المُحدَث، وهو الحاجة والافتقار في الطعام، لإخلاف بدل ما يتحلل من البدن، وفي الإنزال لدفع الضرر الحاصل بسبب المنيِّ بمنزلة إخراج الدم عند الحاجة، فوجود جسم فيه يُضادُّه ويُضارُّه عجزٌ وفقرٌ من خصائص المخلوق، وحاجته إلى جسمٍ خارج منه يتم به وجوده فقرٌ وحاجةٌ من خصائص المخلوق. ولهذا كان أهل الجنة يأكلون ويشربون وينكِحون، ولا يَبولون ولا يبصقون ولا يتمخَّطون ولا يتغوَّطون ولا يُمْنُون، وإنما يتحلل الطعام عنهم برَشْحٍ كرشح المسك، لأن تلك الفضلات مُضادَّة للبدن مؤذية له، وليس في الجنة أذى. وأما الأكل والشرب، فإنما هو استكمالٌ بعد نقص، وهذا من لوازم المخلوقات، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع. ولهذا قال سبحانه: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]، فأكلُ الطعام يُنافي الصَّمَدية، ويُوجب الفقر والحاجة المُنافي للربوبية من وجوه متعددة. وهكذا سائر الأحكام التي تَعرِض لبعض الموجودات، والرب مُنَزَّهٌ عنها، مثل السِّنَةِ والنوم، هما من الأحكام المتضمِّنة أمرًا عدميًّا، فليس هو من أحكام الوجود المحض. ولهذا كان أهل الجنة مع كونهم موجودين لا ينامون؛ فإن النوم أخو الموت، وهو يتضمن أمرًا عدميًّا. وكذلك العجز والجهل والصَّمَم والعمى وسائر ما ينافي الكمال، وإن وُصِفَ به بعض الموجودات، فإنه متضمِّنٌ أمرًا عدميًّا، وهذا معنى النقص؛ فإنَّ النقص يتضمَّن أمرًا عدميًّا، وكل ما تضمن

عدمًا محضًا فإن الله لا يوصف به؛ فإنه يقتضي العدم المحض؛ إذ هو الوجود الواجب، وإنما يوصف بالصفات السلبية المتضمنة أمرًا وجوديًّا»[1].

وبناءً على ما سبق، يمكننا أن نقول إن «الكمال ثابتٌ لله، بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية، بحيث لا يكون وجودُ كمالٍ لا نقص فيه إلا وهو ثابتٌ للرب تعالى، يستحقُّه بنفسه المقدَّسة، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه؛ فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز، وأن هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية، مع دلالة السمع على ذلك»[2].

***

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٣٨-٣٤٢).
(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٧١).

الرسالة عند ابن تيمية

مدخل

من الناس من يؤمن بوجود الخالق ﷻ، ولكنه ينكر جنس الرسالات والرسل، ومنهم من يؤمن بالرسالات ولكنه ينكر رسلًا بأعيانهم، يزعم أن لا دليل على كونهم رسلًا.

وليس هذا الفكر وليد هذا الزمان، بل هو قديم قِدَمَ الأنبياء، وقد تولَّى ابن تيمية الردَّ عليهم كما تولَّى الردَّ على غيرهم ممن ضلَّ عن سبيل الله. وقد بيَّن ضرورة الإيمان بالرسول، وأن الإيمان بالخالق وحده ليس كافيًا، ولا تحصل به النجاة، فقال: «وأما الإيمان بالرسول فهو المهم؛ إذ لا يتم الإيمان بالله بدون الإيمان به، ولا تحصل النجاة والسعادة بدونه؛ إذ هو الطريق إلى الله ﷻ، ولهذا كان رُكنَا الإسلام: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله»[1].

وقد بيَّن ابن تيمية درجات الناس في الإيمان بالنبوات، فقال: «الناس في النبوة على درجات: (١) منهم من يحتاج إلى أن يعلم جنس النبوة، فيُصدِّق بجنس الرسل من البشر، لا يُكذِّب بالجنس كما كذَّب بذلك مَن كذَّب مِن قوم نوح وعاد وثمود وغيرهم، ولهذا يقول: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥]، ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٢٣]، ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٤١]، لأنَّ تكذيبهم لم يكن لشخصٍ واحد، بل كانوا مكذِّبين لجنس الرسل، وهؤلاء يخاطبهم الله في السور المكية، كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١]، فاحتجَّ

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٣٨).

بإنزال كتاب موسى، لِما تواتر في خبره من الآيات الباهرات الدالة على صدقه، والإنجيل تبعٌ للتوراة، ثم قال: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأنعام: ٩٢]، لِما قام من الآيات الدالة على نزوله. ولهذا يذكر سبحانه في السور المكية من تثبيت أمر الرسل وآياتهم وبراهينهم ونصرهم وحُسن عاقبتهم، ومن ضلال مخالفيهم وجهلهم وغيِّهم وخِذلانهم وسوء عاقبتهم ما فيه عبرة. (٢) ومن الناس من يُقِرُّ بالرسل في الجملة، لكن لا يؤمن بما يجب من حقيقة إرسالهم، كالملاحدة وأهل البدع الذين يُعظِّمون الأنبياء مع اعتقادهم في الباطن ما يناقض بعض ما جاءوا به، لشبهاتٍ انعقدت في قلوبهم ظنُّوها علومًا عقلية، وهي مناقضة لما أخبرت به الرسل»[1].

ثم فصَّل أحوال الناس فيها، فقال: «الكلام في النبوات: تارة في جنسها، وتارة في شخص النبي المعين. وهِرَقل ملك الروم لم يكن محتاجًا إلى الإيمان بجنس النبوات؛ فإنه كان من أهل الكتاب، وأهل الكتاب يُقِرُّون بجنس النبوة، فإنهم يُقِرُّون نبوة نوح والخليل وموسى وأنبياء بني إسرائيل، والنصارى تُقِرُّ مع ذلك بالمسيح والإنجيل.

والذين يحتاجون إلى معرفة النبي المعين نوعان: (١) نوع عرفوا أنه يُبعَث نبيٌّ، وقد يعرفون بعض نُعوته فيحتاجون أن يعرفوا عينه، وهِرَقل وأمثاله من أهل الكتاب كانوا من هذا النوع، فكانوا يعلمون أنَّ نبيًّا سيُبعث، وإنما كانت حاجتهم أن يعرفوا هل هو هذا النبي المذكور أم غيره، فيكون ما يحتاجون إليه من دلائل صدقه أيسر ما[2] يحتاج إليه من لا يؤمن بالرسل، أو لا يعرف أنَّ نبيًّا سيبعث. (٢) ومن كان يعلم جنس الرسل، ولا يدري: هل يُبعَث نبيٌّ أم لا،

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٥٩٥-٥٩٧).
(٢) كذا في المطبوع، والصواب: «مما».

يحتاج إلى تعلُّم أن هذا المعين: هل هو من جنس الأنبياء الصادقين؟ أو من جنس المتنبِّئين الكاذبين؟ وهذا يُعرَف بما يخصُّه من آيات صِدقه»[1].

ويتبيَّن مما سبق أن الناس في الإيمان بالرسالات أقسام ثلاثة:

- الأول: من ينكر جنس الرسالات.
- والثاني: من يؤمن بجنس الرسالات، ولكنه يحتاج إلى معرفة صِدق الرسول المعيَّن (وهذا: إما أن يكون عالمًا بمجيئه، وإما أن لا يكون عالمًا بذلك).
- والثالث: من يُقِرُّ بالرسل، ولكنه لا يؤمن بما يجب من حقيقة إرسالهم، فيعتقد في باطنه ما يناقض بعض ما جاءوا به، من الآراء التي يظنها علومًا عقلية، ويُقدِّم تلك الآراء على ما جاءوا به.

ولكل قسم من هؤلاء ما يناسبه من الرد الذي تقوم به عليه الحجة، وقد ردَّ ابن تيمية رحمه الله عليهم جميعًا، والذي يعنينا في هذا الكتاب الأول والثاني، وسنُبيِّن فيما يأتي -إن شاء الله- كيف ردَّ عليهما.

***

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٥٩٨-٥٩٩).

منكر جنس الرسالات

لا يصح مناقشة من ينكر جنس الرسالات في المسائل المبنية على ثبوت النبوات، كالكلام فيما يُتوهَّم من تعارض جزئيات أو فروع من الشريعة مع العقل، لأنه لا يؤمن بهذه النبوات وما جاء من طريقها، فيحتاج إلى تثبيت النبوات ابتداءً، كما قال ابن تيمية: «لا يخلو الشخص إما أن يكون مُقِرًّا بخبر نبوة الأنبياء، وإما أن يكون غير مُقِرٍّ، فإن كان غير مُقِرٍّ بذلك لم نتكلم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي؛ فإنَّ تعارُضَهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كلٍّ منهما لو تجرَّد عن المعارض، فمن لم يُقِرَّ بصحة دليل عقلي ألبتة لم يُخاطَب في معارضة الدليل العقلي والشرعي، وكذلك من لم يُقِرَّ بدليل شرعي لم يُخاطَب في هذا التعارض. ومن لم يُقِرَّ بالأنبياء لم يستفِد من خبرهم دليلًا شرعيًّا، فهذا يُتكلم معه في تثبيت النبوات، فإذا ثبتت فحينئذٍ يثبت الدليل الشرعي، وحينئذٍ فيجب الإقرار بأن خبر الأنبياء يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به، ومن جوَّز أن يكون في نفس الأمر معارضٌ ينفي ما دلَّت عليه أخبارهم، امتنع أن يعلم بخبرهم شيئًا؛ فإنه ما من خبرٍ أخبروا به ولم يعلم هو ثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون في نفس الأمر دليلٌ يناقضه، فلا يعلم شيئًا مما أخبروا به بخبرهم، فلا يكون مُقِرًّا بنبوتهم، ولا يكون عنده شيء يُعلم بالسمع وحده، وهم قد أقرُّوا بأن العلوم ثلاثة: منها ما يُعلم بالسمع وحده، ومنها ما يُعلم بالعقل وحده، ومنها ما يُعلم بهما»[1].

ومُنكر جنس النبوات أضلُّ من منكر النبي المعيَّن، وأبعد عن الإيمان، فالذي يناسبه أن يُبيَّن له إمكان الرسالات وضرورتها، وبيان هذا فيما يأتي بإذن الله.

***

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٠-١٨١).

إمكان الرسالة وضرورتها

ليست الرسالة أمرًا مستحيلًا عقلًا، بل هي في حيِّز الممكنات التي يفعلها القادر متى شاء وكيف شاء؛ إذ لا معنى لقدرته مع اعتقاد عجزه عن الممكن.

وكل إنسان تُحيط به أسئلة وجودية تُلِحُّ عليه، فهو يتطلَّب لها أجوبةً يدرك بها معنى حياته وغايتها، ليسير على بيِّنة من أمره، فتسكن نفسه وتطمئن. وحاجة الإنسان إلى الجواب عن هذه الأسئلة أشد من حاجته إلى الطعام والشراب والهواء! والذي لا يؤمن بوجود الخالق يتيه في هذه الحياة تيهًا عظيمًا؛ فإنه يشعر أنه قُذف به إلى هذا العالم غير مدرك لبدايته ولا نهاية أمره، وكذلك الربوبي الذي يعلم بداية خلقه، ولكنه يجهل الغاية منه، ولا يدري إلى أين يمضي!

فلما كانت بالناس الحاجة العظيمة إلى عِلم هذا، كان من كمال الخالق ﷻ وحكمته أن يُرسل إلى خلقِه رسلًا تُجيبهم عما تتعطَّش إليه أرواحهم، فتُبيِّن لهم الحكمة من خلقهم، وتهديهم الطريق إلى ما فيه نجاتهم وسعادتهم وما به تحصل الغاية من خلقِهم.

يقول ابن تيمية: «ثم إذا خلق المخلوق فسوَّى، فإن لم يهدِهِ إلى تمام الحكمة التي خُلق لها فسد؛ فلا بد أن يُهدَى بعد ذلك إلى ما خُلق له. وتلك الغاية لا بد أن تكون معلومةً للخالق؛ فإن العلة الغائية هي أول في العلم والإرادة، وهي آخر في الوجود والحصول. ولهذا كان الخالق لا بد أن يعلم ما خلق؛ فإنه قد أراده، وأراد الغاية التي خلقه لها، والإرادة مستلزمة للعلم، فيمتنع أن يريد الحي ما لا شعور له به. والصانع إذا أراد أن يصنع شيئًا فقد علمه وأراده،

وقدَّر في نفسه ما يصنعه، والغاية التي ينتهي إليها، وما الذي يوصله إلى تلك الغاية»[1].

وقد بيَّن ابن تيمية ضرورة الرسالة من أوجه مختلفة، منها:

• أن الرسل وسائط بين الله وخلقه، فهم المبلِّغون الخلق بما يريد ﷻ.

يقول ابن تيمية: «وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوئها والجسم إلى الطعام والشراب، بل أعظم من ذلك، وأشد حاجةً من كل ما يُقدَّر ويخطر بالبال؛ فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه، وهم السُّفَراء بينه وبين عباده»[2].

ويقول: «الله سبحانه جعل الرسل وسائط بينه وبين عباده في تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم، وتكميل ما يُصلحهم في معاشهم ومَعادهم، وبُعثوا جميعًا بالدعوة إلى الله، وتعريف الطريق الموصل إليه، وبيان حالهم بعد الوصول إليه. فالأصل الأول يتضمن إثبات الصفات والتوحيد والقدر، وذِكر أيام الله في أوليائه وأعدائه، وهي القصص التي قصَّها على عباده والأمثال التي ضربها لهم. والأصل الثاني يتضمن تفصيل الشرائع والأمر والنهي والإباحة، وبيان ما يحبه الله وما يكرهه. والأصل الثالث يتضمن الإيمان باليوم الآخر، والجنة والنار، والثواب والعقاب. وعلى هذه الأصول الثلاثة مدار الخلق والأمر، والسعادة والفلاح موقوفة عليها، ولا سبيل إلى معرفتها إلا من جهة الرسل؛ فإن العقل لا يهتدي إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ١٣٥-١٣٦).
(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٠١).

كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة، كالمريض الذي يدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن يداويه، ولا يهتدي إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه. وحاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب؛ فإنَّ آخر ما يُقدَّر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها، مات قلبه موتًا لا ترجى الحياة معه أبدًا، أو شقيَ شقاوةً لا سعادة معها أبدًا، فلا فلاح إلا باتباع الرسول؛ فإنَّ الله خصَّ بالفلاح أتباعه المؤمنين وأنصاره»[1].

فالرسالة هي جواب كل سؤال مصيري، وتسكين كل قلق وجودي، فهي أهم المهمَّات وأشد الحاجات، وفي هذا يقول ابن تيمية: «والرسالة ضرورية للعباد، لا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟ والدنيا مُظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تُشرق في قلبه شمس الرسالة وينله من حياتها وروحها فهو في ظلمة، وهو من الأموات. قال الله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]. فهذا وصف المؤمن، كان ميتًا في ظلمة الجهل، فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نورًا يمشي به في الناس. وأما الكافر، فميت القلب في الظلمات. وسمى الله تعالى رسالته روحًا، والروح إذا عدم فقد فُقدت الحياة. قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]. فذكر هنا الأصلين وهما:

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٩٥-٩٧)، وانظر: جامع المسائل (٨/ ١٤٥-١٤٦).

الروح والنور، فالروح الحياة، والنور النور»[1]، ولهذا كان إرسال الرسل من أعظم أدلة رحمته ﷻ بخلقه.

يقول ابن تيمية: «وأما في حق الخالق، فهو سبحانه أرحم بعباده من الوالدة بولدها، وهو قادر مع كمال رحمته، فإذا كان كامل القدرة كامل الرحمة، فما المانع أن يرسل إليهم رسولًا رحمةً منه؟ كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال النبي ﷺ: «إنما أنا رحمةٌ مُهداة»، ولأن هذا من جملة إحسانه إلى الخلق بالتعليم والهداية وبيان ما ينفعهم وما يضرهم، كما قال تعالى: ﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]. فبيَّن تعالى أن هذا من مِنَنه على عباده المؤمنين. فإن كان المُنكِر ينكر قدرته على ذلك، فهذا قدحٌ في كمال قدرته، وإن كان ينكر إحسانه بذلك، فهذا قدحٌ في كمال رحمته وإحسانه؛ فعُلم أن إرسال الرسول من أعظم الدلالة على كمال قدرته وإحسانه، والقدرة والإحسان من صفات الكمال لا النقص»[2].

• أن الرسالة هي السبيل إلى صلاح حياة الفرد والجماعة؛ إذ الناس مختلفون في الأنظار والميول والأهواء، متنازعون في المصالح والمفاسد، وإذا رُدُّوا إلى عقولهم فإن لكل واحد منهم عقلًا، فلا يَفصل بينهم إلا الكتاب المنزَّل من السماء، والرسول المؤيَّد بالأنباء.[3]

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٩٣-٩٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ١٣١-١٣٢)، وانظر: (٨/ ٩٣).
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٩)، مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٦٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٧).

يقول ابن تيمية: «وبنو آدم لا يعيشون إلا باجتماع بعضهم مع بعض، فإذا اجتمع اثنان فصاعدًا، فلا بد أن يكون بينهما ائتمارٌ بأمر وتناهٍ عن أمر.. وإذا كان الأمر والنهي من لوازم وجود بني آدم، فمَن لم يأمر بالمعروف الذي أمر الله به ورسوله، وينهَ عن المنكر الذي نهى الله عنه ورسوله، ويُؤمر بالمعروف الذي أمر الله به ورسوله، ويُنهَ عن المنكر الذي نهى الله عنه ورسوله، وإلا فلا بد من أن يأمر وينهى، ويُؤمر ويُنهى: إما بما يضاد ذلك، وإما بما يشترك فيه الحق الذي أنزله الله بالباطل الذي لم ينزله الله»[1].

بل إنَّ الفرد لا يعلم جميع ما يضره وما ينفعه في خاصة أمره، فهو محتاجٌ إلى الشرع، كما يقول ابن تيمية: «والإنسان مضطرٌّ إلى شرعٍ في حياته الدنيا؛ فإنه لا بد له من حركة يجلب بها منفعته، وحركة يدفع بها مضرَّته، والشرع هو الذي يُميِّز بين الأفعال التي تنفعه والأفعال التي تضرُّه، وهو عدل الله في خلقه، ونوره بين عباده، فلا يمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يُميِّزون به بين ما يفعلونه ويتركونه. وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم، بل الإنسان المنفرد لا بد له من فعلٍ وترك؛ فإن الإنسان هَمَّامٌ حارثٌ، كما قال النبي ﷺ: «**أصدق الأسماء: حارثٌ وهَمَّام**»، وهو معنى قولهم متحرك بالإرادات. فإذا كان له إرادة فهو متحرك بها، ولا بد أن يعرف ما يريده، هل هو نافع له أو ضار؟ وهل يصلحه أو يفسده؟ وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، وكما يعرفون ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم، وبعضهم يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل و بيانهم لهم وهدايتهم لهم»[2].

(١) الاستقامة (٢/ ٢٩٢-٢٩٤)، وانظر: جامع المسائل (٣/ ٢٥٥)، جامع الرسائل (٢/ ٢٥٥-٢٦٦).
(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ١١٤).

وهذا من رحمة الله بعباده وفضله عليهم، فهو ﷻ يريد بهم اليسر والخير، فبعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها.[1]

وإذا عرف الإنسان المَعاد، احتاج إلى معرفة ما ينفعه وما يضره في معاده، وما يسميه ابن تيمية «الغيب المطلق»،[2] فإن هذا مما لا تبلغه العقول، فلا سبيل إلى معرفته إلا من طريق الرسل.

يقول ابن تيمية: «والرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومَعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة؛ فإن الإنسان مضطرٌّ إلى الشرع؛ فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يُبيِّن ما ينفعه وما يضره، والشرع نورُ الله في أرضه، وعدلُه بين عباده، وحِصنُه الذي مَن دخله كان آمنًا. وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس؛ فإنَّ ذلك يحصل للحيوانات العُجْم؛ فإن الحمار والجمل يُميِّز به بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضرُّ فاعلها في معاشه ومَعاده، كنفع الإيمان والتوحيد، والعدل والبر، والتصدُّق والإحسان، والأمانة والعفة، والشجاعة والحلم والصبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلة الأرحام وبر الوالدين والإحسان إلى المماليك والجار، وأداء الحقوق، وإخلاص العمل لله، والتوكل عليه والاستعانة به، والرضا بمواقع القدر به، والتسليم لحُكمه والانقياد لأمره، وموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه، وخشيته في الغيب والشهادة، والتقوى إليه بأداء فرائضه واجتناب محارمه واحتساب الثواب عنده، وتصديقه وتصديق رسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٩٣).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ١٢٤).

ما أمروا به مما هو نفعٌ وصلاحٌ للعبد في دنياه وآخرته، وفي ضد ذلك شقاوته ومضرَّته في دنياه وآخرته. ولولا الرسالة لم يهتدِ العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمَعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منة[1] عليهم: أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبيَّن لهم الصراط المستقيم. ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشرَّ حالًا منها، فمَن قَبِلَ رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية، ومَن ردَّها وخرج عنها فهو من شر البرية، وأسوأ حالًا من الكلب والخنزير والحيوان البهيم»[2].

فالنبوة شرط لهداية الإنسان وإجابة عقله وتسكين فؤاده، وهي النور الذي يسير به إلى آخرته. يقول ابن تيمية: «كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نورٍ قُدَّامه، فكذلك نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة»[3].

***

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: «مِنَنِه».
(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ٩٩-١٠٠).
(٣) مجموع الفتاوى (١/ ٦).

قواعد تيمية في الرسالة الإلهية

• «العلم بصدق الرسول ليس موقوفًا على العلم بحدوث العالم، وهذه طريقة صحيحة لمن سلكها؛ فإنَّ المقدمات الدقيقة الصحيحة العقلية قد لا تظهر لكل أحد، والله تعالى قد وسَّع طريق الهدى لعباده، فيعلم أحد المستدلِّين المطلوب بدليل، ويعلمه الآخر بدليل آخر. ومَن عَلِمَ صحة الدليلين معًا، كان كلٌّ منهما يدلُّه على المطلوب، وكان اجتماع الأدلة يوجب قوة العلم، وكلٌّ منهما يَخلُف الآخر إذا عَزَبَ الآخر عن الذهن»[1]، وقد تبيَّن ذلك في الاستدلال على الخالق بآيات النبوة من قبل.

• تسمية دلائل نبوة الأنبياء آيات وبراهين أحسن من تسميتها معجزات. يقول ابن تيمية: «الآيات والبراهين الدالة على نبوة محمد ﷺ كثيرة متنوعة، وهي أكثر وأعظم من آيات غيره من الأنبياء، ويسميها من يسميها من النُّظَّار «معجزات»، وتسمى «دلائل النبوة» و«أعلام النبوة» ونحو ذلك، وهذه الألفاظ إذا سُمِّيت بها آيات الأنبياء، كانت أدلَّ على المقصود من لفظ المعجزات، ولهذا لم يكن لفظ «المعجزات» موجودًا في الكتاب والسنة، وإنما فيه لفظ «الآية» و«البينة» و«البرهان»، كما قال تعالى في قصة موسى: ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٣٢] في العصا واليد، وقال الله تعالى في حق محمد ﷺ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]»[2].

• فرقٌ بين ثبوت النبوة في نفس الأمر، وعِلم الناس بها؛ فثبوتها في نفس الأمر يكون بمجرَّد إنباء الله للنبي، أما علم الشخص المعين بها -أو

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ١٩٦-١٩٧).
(٢) الجواب الصحيح (٤/ ١٧٦).

عدمه- فغير مؤثر في حدوثها، لأن العلم بها متوقف على أسباب أخرى مع حدوثها. يقول ابن تيمية: «وقول السائل: بِمَ تثبت النبوات؟ فثبوتها في نفس الأمر بإنباء الله للأنبياء وإرساله الرسل. وأما ثبوتها في أنفسنا وعِلمنا بها بالآيات والبراهين التي جاءت بها الأنبياء عليهم السلام، فاستدلَلْنا بعقولنا بتلك الأدلة والآيات على صدقهم، كما يُستدلُّ بكل دليل صحيح على مدلوله»[1]، ويُبيِّن أحد أسباب عدم بلوغها بعض من كفر بها فيقول: «كما يقول من يقول من الكفار: إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم. وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك، وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك، وقرءوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك، لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك»[2].

• آيات النبوة لا يجب أن تقارن دعوى النبوة، ولا أن تختص بحياة النبي، بل تكون في حياته وقبل مولده وبعد مماته. يقول ابن تيمية: «وآيات النبوة وبراهينها تكون في حياة الرسول وقبل مولده وبعد مماته، لا تختص بحياته، فضلًا عن أن تختص بحال دعوى النبوة أو حال التحدِّي كما ظنه بعض أهل الكلام، بل لا بد من آيات في حياته تدل على صدقه تقوم بها الحُجَّة، وتظهر بها المَحَجَّة»[3]، ويقول: «آيات الأنبياء ودلائل صدقهم متنوعة قبل المبعث وحين المبعث، في حياتهم وبعد موتهم. فقبل المبعث: مثل إخبار مَن تقدَّم من الأنبياء به، ومثل الإرهاصات الدالة عليه. وأما حين المبعث: فظاهر. وأما في حياته: فمثل نصره وإنجائه وإهلاك أعدائه. وأما بعد موته: فمثل نصر أتباعه وإهلاك أعدائه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ

(١) جامع المسائل (٧/ ٣٧٠).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ١٤١).
(٣) الجواب الصحيح (٤/ ٤٩١).

يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ﴾[غافر: ٥١]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[الصافات: ١٧١-١٧٣]، وقال للمسيح: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوٓا۟ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّۦنَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ۖ فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٌ ۖ فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا۟ ظَٰهِرِينَ﴾ [الصف: ١٤]. ومحمد ﷺ جُعلت له الآيات البينات قبل مبعثه، وحين مبعثه، وفي حياته، وبعد موته إلى الساعة وإلى قيام الساعة، فإنَّ ذِكره إلى الساعة وذِكر كتابه والبشارة بذلك موجودٌ في الكتب المتقدمة»[1].

• آيات النبوة مختصة بها، فكل آية لنبي مستلزمةٌ لنبوته، ولا تكون آيات النبوة لغير الأنبياء، لكن قد تحصل لأكثر من نبي. يقول ابن تيمية: «ما يدل على النبوة هو آيةٌ على النبوة وبرهانٌ عليها، فلا بد أن يكون مختصًّا بها، لا يكون مشتركًا بين الأنبياء وغيرهم؛ فإنَّ الدليل هو مستلزمٌ لمدلوله، لا يجب أن يكون أعمَّ وجودًا منه، بل إما أن يكون مساويًا له في العموم والخصوص، أو يكون أخصَّ منه. وحينئذٍ فآية النبي لا تكون لغير الأنبياء، لكن إذا كانت معتادة لكل نبي أو لكثيرٍ من الأنبياء لم يقدح هذا فيها، فلا يضرها أن تكون معتادة للأنبياء. وكون الآية خارقة للعادة أو غير خارقة، هو وصف لم يصِفه القرآن والحديث ولا السلف. وقد بيَّنا في غير هذا الموضع أنَّ هذا وصفٌ لا ينضبط، وهو عديم التأثير؛ فإنَّ نفس النبوة معتادة للأنبياء، خارقة للعادة بالنسبة إلى غيرهم. إنَّ كون الشخص يخبره الله بالغيب خبرًا معصومًا هذا مختصٌّ

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٥١٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٧١-٣٧٢)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٩٠)، وانظر في «عدم مقارنة الدعوى»: النبوات (ص: ٨٥٢-٨٥٣).

بهم، وليس هو موجودًا لغيرهم، فضلًا عن كونه معتادًا. فآية النبي لا بد أن تكون خارقة للعادة، بمعنى أنها ليست معتادة للآدميين، وذلك لأنها حينئذٍ لا تكون مختصة بالنبي، بل مشتركة، وبهذا احتجُّوا على أنه لا بد أن تكون خارقة للعادة. لكن ليس في هذا ما يدل على أن كل خارقٍ آية؛ فالكِهانة والسِّحر هو معتاد للسَّحَرة والكُهَّان، وهو خارق بالنسبة إلى غيرهم»[1]، ويقول: «لا بد أن تكون الآية التي للنبي أمرًا مختصًّا بالأنبياء؛ فإنَّ الدليل مستلزمٌ للمدلول عليه. فآية النبي هي دليل صدقه، وعلامة صدقه، وبرهان صدقه، فلا توجد قطُّ إلا مستلزمة لصدقه»[2].

• آيات الأنبياء لا يمكن معارضتها، والعجز عن معارضتها من دلائل اختصاصها بالأنبياء. يقول ابن تيمية: «ومن خصائص معجزات الأنبياء: أنه لا يُمكن معارضتها. فإذا عجز البشر عن معارضتها، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء، بخلاف ما كان موجودًا لغيرها، فهذا لا يكون آيةً ألبتة. فأصل هذا أن يعرف وجود الأنبياء في العالم وخصائصهم، كما يعلم وجود السحرة وخصائصهم. ولهذا، مَن لم يكن عارفًا بالأنبياء من فلاسفة اليونان والهند وغيرهم، لم يكن له فيهم كلام يُعرف، كما لم يُعرف لأرسطو وأتباعه فيهم كلام يُعرف»[3].

• ليس من شرط آيات الأنبياء أن يستدل النبي بها، أو يتحدَّى بالإتيان بمثلها. يقول ابن تيمية: «آيات الأنبياء ليس من شرطها استدلال النبي بها، ولا تحدِّيه بالإتيان بمثلها، بل هي دليل على نبوته، وإن خَلَت عن هذين القيدين. وهذا

(١) النبوات (ص: ١٦٣-١٦٤)، وانظر: (ص: ١٧٣-١٧٤).
(٢) النبوات (ص: ٤٩١).
(٣) النبوات (ص: ١٩٥)، وانظر: (ص: ٧٧٥-٧٧٦).

كإخبار مَن تقدَّم بنبوة محمد ﷺ؛ فإنه دليل على صدقه، وإن كان هو لم يعلم بما أخبروا به، ولا يستدل به. وأيضًا: فما كان يُظهره الله على يديه من الآيات، مثل تكثير الطعام والشراب مرات، كنبع الماء من بين أصابعه غير مرة، وتكثير الطعام القليل حتى كفى أضعاف أضعاف مَن كان محتاجًا إليه، وغير ذلك = كلها من دلائل النبوة، ولم يكن يُظهرها للاستدلال بها، ولا يتحدَّى بمثلها، بل لحاجة المسلمين إليها»[1].

• متى قامت الحجة على نبوة النبي المعين بأي دليل، لم يكن لأحد أن يطلب دليلًا آخر، لا سيما إن كان الطالب متعنتًا؛ فالدليل الواحد مستلزمٌ لمدلوله. يقول ابن تيمية: «ومما ينبغي أن يُعلَم أن الله تعالى إذا أرسل نبيًّا وأتى بآية دالة على صدقه قامت بها الحُجَّة وظهرت بها المَحَجَّة، فمَن طالبهم بآية ثانية لم تَجِب إجابته إلى ذلك، بل وقد لا ينبغي ذلك، لأنه إذا جاء بآية ثانية طُولِب بثالثة، وإذا جاء بثالثة طُولِب برابعة، وطلبُ المُتَعَنِّتين لا أمد له، ومعلومٌ أنه مَن قامت عليه حجة في مسألة علم أو حق من حقوق العباد التي يتخاصمون فيها، لو قال: أنا لا أقبل حتى يقوم عليه حجة ثانية وثالثة كان ظالمًا متعديًا، ولم تَجِب إجابته إلى ذلك، ولا يُمكِّن الحكامُ الخصومَ من ذلك، بل إذا قامت البينة بحق المدعي حكم له بذلك، ولو قال المطلوب: أريد بينة ثانية وثالثة ورابعة، لم يُجَب إلى ذلك، فحق الله الذي أوجبه على عباده من توحيده والإيمان به وبرسله، أولى إذا أقام بينة أوجبت على الخلق الإيمان برسله أن لا تجب إجابة الطالب إلى ثانية وثالثة. ثم قد يكون في تتابُع الآيات حكمة، فيتابع تعالى بين الآيات، كما أرسل محمدًا ﷺ بآيات متعددة لعموم دعوته وشمولها؛ فإنَّ الأدلة كلما كثُرت وتواردت على مدلول واحد،

(١) النبوات (ص: ٤٩٨).

كان أوكد وأظهر وأيسر لمعرفة الحق؛ فقد يعرف دلالة أحد الأدلة من لا يعرف الآخر، وقد يبلغ هذا ما لم يبلغ هذا، وقد يرسل الأنبياء بآيات متتابعة، ويُقسِّي قلوب الكفار عن الإيمان لتتابع الآيات آية بعد آية، لينتشر ذلك ويظهر ويبلغ ذلك قومًا آخرين، فيكون ذلك سببًا لإيمانهم، كما فعل بآيات موسى وآيات محمد، كما ذكر في التوراة أنه يُقسِّي قلب فرعون لتظهر عجائبه وآياته، وكما صدَّ المكذبين عن الإيمان بمحمد حتى يعارضوه و يمانعوه ويَسْعَوا في معارضته والقدح في آياته، فيظهر بذلك عجزهم عن معارضة القرآن وغيره من آياته، فيكون ذلك من تمام ظهور آياته وبراهينه، بخلاف ما لو اتُّبع ابتداءً بدون ذلك، فإنه قد كان يظن أنهم قادرون على معارضته، وكذلك أيضًا يكون في ذلك على يقينه وصبره وجهاده، ويقين من آمن به وصبرهم وجهادهم = ما ينالون به عظيم الدرجات في الدنيا والآخرة»[1].

• لا يؤيد الله (الحكيمُ المتصف بالكمال) كاذبًا في دعواه النبوة تأييدًا عامًّا، بحيث يشتبه حاله مع حال النبي الصادق فلا يمكن التفريق بينهما. يقول ابن تيمية: «لا يجوز أن يُؤيِّد اللهُ كذَّابًا عليه بالمعجزات التي أيَّد بها أنبياءه الصادقين؛ فإنَّ هذا شرٌّ عامٌّ للناس، يُضِلُّهم ويُفسد عليهم دينهم ودنياهم وآخرتهم.. من يكذب على الله، ويقول -أي يدَّعي- أنه نبي، فلو أيَّده الله تأييد الصادق، للَزِم أن يُسوَّى بينه وبين الصادق، فيستوي الهدى والضلال، والخير والشر، وطريق الجنة وطريق النار، ويرتفع التمييز بين هذا وهذا، وهذا مما يوجب الفساد العام للناس في دينهم ودنياهم وآخرتهم. ولهذا أمر النبي ﷺ بقتال من يقاتل على الدين الفاسد من أهل البدع كالخوارج، وأمر بالصبر على جَوْر الأئمة ونهى عن قتالهم والخروج عليهم. ولهذا قد يُمكِّن الله كثيرًا من

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٥٢٦-٥٢٧).

الملوك الظالمين مدة، وأما المتنبِّئون الكذابون فلا يُطيل تمكينهم، بل لا بد أن يهلكهم، لأن فسادهم عامٌّ في الدين والدنيا والآخرة. قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٦]»[(١)]، ويقول: «يُمكن تقرير كونه سبحانه منزَّهًا عن تأييد الكذاب بالمعجزة.. بما عُلم من حكمة الله في مخلوقاته، ورحمته ببريته، وسُنَّته في عباده؛ فإنَّ ذلك دليل على أنه لا يؤيد كذابًا بمعجزة لا معارض لها. ويمكن بسط هذه الطريقة وتقريرها بما ليس هذا موضعه؛ فإنه كما عُلم بما في مصنوعاته من الإحكام والإتقان أنه عالم، وبما فيها من التخصيص أنه مريد، فيُعلَم بما فيها من النفع للخلائق أنه رحيم، وبما فيها من الغايات المحمودة أنه حكيم»[(٢)]، فحال مدعي النبوة «لا يكون إلا مقرونًا بما يُبيِّن كذبهم، كما في مسيلمة الكذاب والأسود العنسي»[(٣)]. ويقول: «والكلام في النبوة فرعٌ على إثبات الحكمة التي يوجب فعل ما تقتضيه الحكمة، ويمتنع فعل ما تنفيه، فتقول: هو ﷻ حكيم يضع كل شيء في موضعه المناسب له، فلا يجوز عليه أن يُسوِّي بين جنس الصادق والكاذب، والعادل والظالم، والعالم والجاهل، والمصلح والمفسد، بل يُفرِّق بين هذه الأنواع بما يناسب الصادق العادل العالم المصلح من الكرامة، وما يناسب الكاذب الظالم الجاهل المفسد من الهوان، كما قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، وقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: ٣٥]. وهذا استفهام إنكار على من ظن ذلك، وهو يتضمن تقرير المخاطبين واعترافهم بأن هذا لا يجوز عليه، وأن ذلك بيِّنٌ معروف يجب اعترافهم به وإقرارهم به»[(٤)].

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٦٨-٢٦٩).
(٢) شرح الأصبهانية (ص: ٦٩٨).
(٣) منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٢٦)، وانظر: الصفدية (١/ ١٨٢).
(٤) النبوات (ص: ٩١٧).

• ما جاء به الرسول لا يقع فيه شيء من المحال العقلي، ولكن قد يقع فيه ما تحار فيه العقول، وهذا فيه امتحان لتسليم العباد وإذعانهم للشرع، فلا يُطعن به في الرسالة.

يقول ابن تيمية: «الرسل صلوات الله عليهم تخبر بمحارات العقول، وما لا تعرفه العقول أو ما تعجز عن معرفته. فما علم العقل إمكانه، ولم يعلم هل يكون أم لا يكون، تخبر الرسل بوقوعه أو عدم وقوعه، وما لم يُعلَم بالعقل إمكانه ولا امتناعه، تخبر الرسل أيضًا إما بإمكانه وإما بوقوعه المستلزم إمكانه. ولكن لا تخبر الرسل بمحالات العقول، وهو ما عُلم بالعقل امتناعه، لا تخبر بوجوده ولا إمكانه، وما عُلم عدمه لا تخبر بوجوده، فلا تأتي الرسل صلوات الله عليهم بما يُعلم نقيضه، ولكن قد تأتي بما لم يكن يُعلم»[1].

***

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٤٧٠)، مجموع الفتاوى (٢/ ٣١٢).

دلائل صحة الإسلام

لم يسرد ابن تيمية أدلته على صحة رسالة الإسلام في موضع واحد، بل ذكرها في مواضع متفرقة، وسأحاول بإذن الله أن أجمعها وأهذِّبها وأقرِّبها، ليسهل معرفة استدلالاته كلها إن شاء الله.

يقول ابن تيمية: «ولما كان محمد ﷺ رسولًا إلى جميع الثَّقلين جنهم وإنسهم، عربهم وعجمهم، وهو خاتم الأنبياء لا نبي بعده، كان من نعمة الله على عباده ومن تمام حجته على خلقه: أن تكون آيات نبوته وبراهين رسالته معلومةً لكل الخلق الذين بُعث إليهم، وقد يكون عند هؤلاء من الآيات والبراهين على نبوته ما ليس عند هؤلاء. وكان يُظهر لكل قوم من الآيات النفسية والأفقية ما يبين به أن القرآن حق، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿٥٢﴾ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٢-٥٣]. أخبر سبحانه أنه سيُري العباد الآيات في أنفسهم وفي الآفاق، حتى يتبين لهم أن القرآن حق»[1].

والأسباب التي يُعرَف بها صدق الرسول أو صحة رسالته تختلف بحسب حال الباحث في الأمر، وهي مندرجة في نوعين من الأدلة:

(١) أدلة يقينية قاطعة لا يُشك فيها بحال، كالأمور التي لا تقع بحال إلا لنبي أو رسول.

(١) الجواب الصحيح (٤/ ١٧٠).

(٢) أدلة يعضُد بعضها بعضًا إن اجتمعت، وإن انفردت كان كلٌّ منها ظنًّا راجحًا، كالأمور التي قد تقع لبعض الناس مع وقوعها للأنبياء، لكن ينفرد الأنبياء بكونها مركبة من مقدمات أخرى تُقويِّها.

وينص ابن تيمية على أن إثبات صدق الرسول لا يقتصر على المعجزة، فالأدلة التي يُعرَف بها صدق الرسول كثيرة، فيقول: «ومعرفة الحق له أسباب متعددة، وقد نبَّهنا على ذلك في غير هذا الموضع، في تقرير الرسالة وأعلام النبوة، وبينَّا أن الطريق إلى معرفة صدق الرسول كثيرة جدًّا، وأن طريق المعجزات طريق من الطرق»[1]، فـ«كل ما دل على أنه رسول الله من معجزة وغير معجزة، فهو يدل على ما قال»[2].

ويردُّ على من زعم عدم معرفة النبوة إلا بالمعجزة فيقول: «وليس الأمر كذلك، بل معرفتها بغير المعجزات ممكنة؛ فإن المقصود إنما هو معرفة صدق مُدَّعي النبوة أو كذبه، فإنه إذا قال: «إني رسول الله»، فهذا الكلام إما أن يكون صدقًا وإما أن يكون كذبًا، وإن شئت قلت: هذا خبر، فإما أن يكون مطابقًا للمخبر، وإما أن يكون مخالفًا له، سواء كانت مخالفته له على وجه العمد أو الخطأ؛ إذ قد يظن الرجل في نفسه أو غيره أنه رسول الله، غير مُتعمِّدٍ للكذب، بل خطأ وضلال، مثل كثير ممن يتمثَّل له الشيطان ويقول: «إني ربك»، ويخاطبه بأشياء، وقد يقول له: «أحلَلْتُ لك ما حرَّمت على غيرك، وأنت عبدي ورسولي، وأنت أفضل أهل الأرض»، وأمثال هذه الأكاذيب، فإنَّ مثل هذا قد وقع لكثير من الناس. فإذا كان مُدَّعي الرسالة إذا لم يكن صادقًا فلا بد أن يكون كاذبًا: عمدًا أو ضلالًا؛ فالتمييز بين الصادق والكاذب

(١) منهاج السنة النبوية (٨/ ٢٠٧)، وانظر: شرح الأصبهانية (ص: ٥٣٨).
(٢) جامع المسائل (٤/ ٤٠).

له طرق كثيرة فيما هو دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة؟! ومعلومٌ أن مُدَّعي الرسالة إما أن يكون من أفضل الخلق وأكملهم، وإما أن يكون من أنقص الخلق وأرذلهم»[1].

ويُمثِّل ابن تيمية لهذا فيقول: «وكثيرٌ من الناس يعلم صدق المخبر بلا آية البتة، بل إذا أخبره -وهو خبير بحاله، أو بحال ذلك المخبَر به، أو بهما- عَلِمَ بالضرورة إما صدقه وإما كذبه. وموسى بن عمران لمَّا جاء إلى مصر فقال لهارون وغيره: إن الله أرسلني، علِموا صدقه، قبل أن يُظهر لهم الآيات. ولمَّا قال لهارون: إن الله قد أمرك أن تؤازرني، صدَّقه هارون في هذا، لِما يعلم من حاله قديمًا، ولِما رأى من تغيُّر حاله الدليل على صدقه. وكذلك النبي ﷺ لمَّا ذكر حاله لخديجة وغيرها، وذهبت به إلى ورقة ابن نوفل، وكان عالمًا بالكتاب الأول، فذكر له النبي ﷺ ما يأتيه، علم أنه صادق، وقال: هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى، يا ليتني فيها جذعًا، يا ليتني أكون حيًّا حين يُخرجك قومك. قال رسول الله ﷺ: «**أَوَمُخْرِجيَّ هم؟**» قال: نعم، لم يأتِ أحدٌ بمثل ما جئت به إلا عُودِيَ، وإن يُدرِكْني يومُك أنصُرْك نصرًا مُؤَزَّرًا. وكذلك النجاشي، لمَّا سمع القرآن قال: إن هذا والذي جاء به موسى لَيَخرجُ من مشكاةٍ واحدة. وكذلك أبو بكرٍ وزيدُ بن حارثة وغيرهما، علِموا صدقه علمًا ضروريًّا لمَّا أخبرهم بما جاء به وقرأ عليهم ما أُنزل عليه. وبقي القرآن الذي قرأه آية، وما يعرفون من صدقه وأمانته مع غير ذلك من القرائن، يوجب علمًا ضروريًّا بأنه صادق. وخبر الواحد المجهول من آحاد الناس، قد تقترن به قرائن يُعرَف بها صدقه بالضرورة، فكيف بمن عُرف صدقه وأمانته، وأخبر بمثل هذا الأمر الذي لا يقوله إلا مَن هو مِن أصدق الناس أو مِن أكذبهم،

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٥٣٩).

وهم يعلمون أنه من الصنف الأول دون الثاني؟ فإذا كان العلم بصدقه بلا آية قد يكون علمًا ضروريًّا، فكيف بالعلم بكون الآية علامة على صدقه؟ وجميع الأدلة لا بد أن تُعرَف دلالتها بالضرورة؛ فإن الأدلة النظرية لا بد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية. وأكثر الخلق إذا علموا ما جاء به موسى والمسيح ومحمد، علموا صدقهم بالضرورة. ولهذا لا يوجد أحدٌ قدح في نبوتهم إلا أحد رجلين: إما رجل جاهل لم يعرف أحوالهم، وإما رجل معاند متبعٌ لهواه»[1]، ويقول في موضع آخر: «وإيمان خديجة وأبي بكر وغيرهما من السابقين الأولين كان قبل انشقاق القمر، وقبل إخباره بالغيوب، وقبل تحدِّيه بالقرآن، لكن كان بعد سماعهم القرآن الذي هو نفسه آية مستلزمة لصدقه، ونفس كلامه وإخباره بأني رسول الله مع ما يُعرف من أحواله مستلزمٌ لصدقه، إلى غير ذلك من آيات الصدق وبراهينه»[2].

***

(١) النبوات (ص: ٨٨٥-٨٨٨).
(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٥٩١).

آيات الرسالة

المقصود بالآيات في هذا المبحث: البراهين التي أظهرها الله على يد الرسول من معجزات خارجة عن مقدور الإنس والجن.

ويقسم ابن تيمية جنس المعجزات إلى: معجزات في العلم والكشف، ومعجزات في القدرة والتأثير، فيقول: «خوارق العادات إما مكاشَفة، وهي من جنس العلم الخارق، وإما تصرُّف، وهي من جنس القدرة الخارقة»[1].

والقسمان خارجان عن مقدور الإنس والجن، فمعجزات الأنبياء ليست كخوارق السحرة والكُهَّان المؤيدين بالشياطين -وسيأتي تفصيل هذا-، وهذا لأن الجن أنفسهم مكلفون بالإيمان بالرسول، فيحتاجون إلى معجزة خارجة عن مقدور جنسهم حتى يؤمنوا.

يقول ابن تيمية: «والآيات الخارقة جنسان: جنس في نوع العلم، وجنس في نوع القدرة. فما اختص به النبي من العلم خارجٌ عن قدرة الإنس والجن، وما اختص به من المقدورات خارجٌ عن قدرة الإنس والجن. وقدرة الجن في هذا الباب كقدرة الإنس، لأن الجن هم من جملة مَن دعاه الأنبياء إلى الإيمان، وأُرسلت الرسل إليهم. قال تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ﴾ [الأنعام: ١٣٠]. ومعلومٌ أنَّ النبي إذا دعا الجن إلى الإيمان به، فلا بد أن يأتي بآية خارجة عن مقدور الجن؛ فلا بد أن تكون آيات الأنبياء خارجةً عن مقدور الإنس والجن. وما يأتي به الكاهن من خبر الجن غايته أنه سمعه الجن لمَّا استرق السمع،

(١) جامع الرسائل (٢/ ١٨٤).

مثل الذي يستمع إلى حديث قوم وهم له كارهون. وما أعطاه الله سليمان مجموعه يخرج عن قدرة الإنس والجن، كتسخير الرياح والطير»[1].

وقد يُقال إن في أفعال الكُهَّان خرقًا للعادة من جهة العلم والكشف، وإن في أفعال السحرة خرقًا للعادة من جهة القدرة والتأثير، فيجاب بأن أفعال السحرة والكُهَّان -وإن كان فيها قدرٌ من الشبه بمعجزات الأنبياء من هذه الجهة- لا تبلغ آيات الأنبياء الخالصة لهم الدالة على نبوتهم، ثم إن ما يستطيعونه من ذلك لا يكون إلا مصحوبًا بما يكشف دجلهم وكذبهم.

وسنعرض فيما يأتي -بإذن الله- معجزات النبي محمد ﷺ من جهة العلم والقدرة، ثم نذكر الفروق بين آيات الأنبياء ومعجزاتهم، وخوارق السحرة والكُهَّان.

***

(١) النبوات (ص: ١٥٠-١٥١).

معجزات من جهة العلم والكشف

لا شك أن الأمور المتعلقة بالغيب المطلق أمورٌ يختصُّ بعلمها عالِمُ الغيب الذي لا يُظهر على غيبه أحدًا إلا من ارتضى من رسول، هذا أمر مدرَك بالعقل والخبر؛ فليس في عالم الإنس والجن من يعلم الغيب، فإذا وجدنا مُدَّعيًا للنبوة قد أطلعه الخالق على غيوب لا يعلمها إلا هو، فهو يقينًا مؤيد من قِبله، مرسل من عنده.

والغيب إما ماضٍ وإما حاضرٌ وإما مستقبل، وقد جاءنا عن النبي ﷺ في كل قسم من هذه الأقسام شيئًا كثيرًا، وسنذكر من ذلك ما أورده ابن تيمية في كتبه.

يقول ابن تيمية: «وأما الغيب الذي تخبر به الأنبياء، والكليات العقلية التي تعمُّ الموجودات كلها، وتقسيم الموجودات كلها قسمة صحيحة، فلا يعرفونها ألبتة؛ فإنَّ هذا لا يكون إلا ممن أحاط بأنواع الموجودات»[1].

- **الغيوب المستقبلية**

هي الغيوب التي أخبر بها النبي ﷺ قبل وقوعها، وهذه بعض أمثلتها.

(١-٢) قتال التتر وخروج النار

يذكر ابن تيمية هذين الخبرين معًا دائمًا، وهما من الأخبار التي أخبر بها النبي ﷺ قبل وقوعها، وكلاهما حدث بعد وفاة الرسول ﷺ بزمن، ولعل ابن تيمية يذكرهما معًا لتقارب زمانيهما؛ فقد ذكر أن النار خرجت سنة (٦٥٥هـ)، وأن دخول هولاكو بغداد كان سنة (٦٥٦هـ).

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٣٥).

يقول ابن تيمية: «وفي القرآن والأحاديث عنه ﷺ من الإخبار بما سيكون في الدنيا وفي الآخرة أضعافُ أضعافِ ما يوجد عن الأنبياء قبله، حتى إنه يُنبِئ عن الشيء الذي يكون بعد مِئين من السنين خبرًا أكمل مِن خبر مَن عاين ذلك، كقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «**لا تقومُ الساعةُ حتى تقاتلوا التُّرْكَ صغارَ الأعين، ذُلْفَ الأُنوف، حُمْرَ الخُدُود، ينتعلون الشعر، كأنَّ وجوهَهُم المَجانُّ المُطرَقة**»، فمَن رأى هؤلاء التُّرْك الذين قاتلهم المسلمون من حين خرج جَنْكِسخان مَلِكُهم الأكبر وأولاده وأولاد أولاده، مثل هولاكو وغيره من ملوك التُّرْك الكفار الذين قاتلهم المسلمون، لم يُحسن أن يصفهم بأحسن من هذه الصفة، وقد أخبر بهذا قبل ظهوره بأكثر من ستِّمئة سنة. وقوله ﷺ: «**لا تقومُ الساعةُ حتى تخرجَ نارٌ من أرض الحجاز تُضِيءُ لها أعناقُ الإبل ببُصْرَى**»، وهذه النار ظهرت سنة خمسٍ وخمسين وستِّمئة بأرض الحجاز، فكانت تُحرِق الحجر ولا تُنضِج اللحم، ورأى أهلُ بُصْرَى أعناق الجمال من ضوء تلك النار، وكانت مُنذرةً بما يكون بعدها، ففي سنة ستٍّ وخمسين وستِّمئة دخل هولاكو مَلِكُ الكفار بغداد، وقتل فيها مَقْتَلَةً عظيمة مشهورة. وسيأتي إن شاء الله بعضُ أخبار أنه شاهد الناسُ وقوعها كما أخبر، عند ذكرنا معجزاته»[1].

ويقول: «وكذلك ما يُخبر به الرسول من أنباء الغيب. قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا﴾ [الجن: ٢٦-٢٧]. فهذا غيب الرب الذي اختص به، مثل علمه بما سيكون من تفصيل الأمور الكبار على وجه الصدق، فإنَّ هذا لا يقدر عليه إلا الله. والجن غايتها أن تخبر ببعض الأمور المستقبلة، كالذي يسترقه الجن

(١) الجواب الصحيح (٢/ ١٧٠-١٧٢).

من السماء، مع ما في الجن من الكذب، فلا بد لهم من الكذب، والذي يخبرون به هو مما يُعلم بالمنامات وغير المنامات، فهو من جنس المعتاد للناس. وأما ما يخبر الرسل من الأمور البعيدة الكبيرة مفصلًا، مثل إخباره: «**إنكم تقاتلون التُّرْك، صِغار الأعين، ذُلْفَ الآنُف، ينتعلون الشعر، كأنَّ وجوهَهُم المَجانُّ المُطرَقة**»، وقوله: «**لا تقوم الساعة حتى تخرج نارٌ من أرض الحجاز تُضيء لها أعناقُ الإبل ببُصرى**»، ونحو ذلك، فهذا لا يقدر عليه جنيٌّ ولا إنسيٌّ»[1].

(٣) إصلاح الله بالحسن ﷺ، وغيوب أخرى

أنبأ رسول الله ﷺ بما سيكون لحفيده الحسن من إصلاح الله به، على وجهٍ لا يمكن أن يكون إلا بإعلام من الله، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «وهذا الحديث من أعلام نبوة نبينا محمد ﷺ، حيث ذكر في الحَسَن ما ذكره، وحَمِد منه ما حمده، فكان ما ذكره وما حمده مطابقًا للحق الواقع بعد أكثر من ثلاثين سنة؛ فإنَّ إصلاح الله بالحَسَن بين الفئتين كان سنة إحدى وأربعين من الهجرة، وكان عليٌّ ﷺ استشهد في رمضان سنة أربعين، والحَسَن حين مات النبي ﷺ كان عمره نحو سبع سنين.. فهذا الحديث الذي قاله النبي ﷺ في الحَسَن كان بعد ما مضى ثمانٍ من الهجرة، وكان بعد موت النبي ﷺ بثلاثين سنة التي هي خلافة النبوة، فلا بد أن يكون قد مضى له أكثر من ثلاثين سنة؛ فإنه قاله قبل موته ﷺ»[2].

وقد ذكره ابن تيمية مع غيوب أخرى حيث قال: «وقد أخبر النبي ﷺ عما سيكون من الأفعال المستقبلة من أمته وغير أمته مما يطول ذكره، كإخباره بأن

(١) النبوات (ص: ١٤٨-١٤٩)، وانظر: الرد على المنطقيين (ص: ٤٩٠).
(٢) منهاج السنة النبوية (٤/ ٥٣٢-٥٣٣).

ابنه الحسن يُصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين، وإخباره بأنه تَمرُق مارِقةٌ على حين فرقةٍ من المسلمين تقتلهم أولى الطائفتين بالحق، وإخباره بأن قومًا يرتدُّون بعده على أعقابهم، وإخباره بأن خلافة النبوة تكون ثلاثين سنة ثم تصير ملكًا، وإخباره بأن الجبل ليس عليه إلا نبي وصِدِّيق وشهيد، وكان أكثرهم شهداء، وإخباره يوم بدر بقتل صناديد قريش قبل أن يُقتلوا، وإخباره بخروج الدجَّال ونزول عيسى عليه السلام على المنارة البيضاء شرقي دمشق وقتل عيسى عليه السلام له على بابِ لُدٍّ، وإخباره بخروج يأجوج ومأجوج، وإخباره بخروج الخوارج الذين قال فيهم: «**يخرج مِن ضِئْضِئِ هذا قومٌ يَحقِرُ أحدُكم صلاتَهُ مع صلاتِهم، وصيامَهُ مع صيامِهم، يَقرءون القرآن لا يُجاوِزُ حناجرَهم، يَمْرُقون من الإسلام كما يَمْرُق السهم من الرَّمِيَّة، آيَتُهُم أنَّ فيهم رجلًا مُخْدَج اليد، على يده مثل البَضْعة من اللحم تَدَرْدَرُ**»، وكان الأمر كما أخبر به لمَّا قاتلهم علي بن أبي طالب بالنهروان ووجد هذا الشخص كما وصفه النبي ﷺ. وإخباره بقتال التُّرْك وصفتهم حيث قال: «**لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا التُّرْكَ، صغارَ الأعين، حُمْرَ الخدود، ذُلْفَ الأنوف، ينتعلون الشعر، كأن وجوهَهُم المَجَانُّ المُطرَقة**»، وقد قاتل المسلمون هؤلاء التُّرْك وغيرهم لمَّا ظهروا. ومثل هذا من أخبار نبيه ﷺ أكثر من أن تُذكَر، وهو إنما يَعلم ما علَّمه الله»[1].

(٤) الاخبار بانتصار الروم

في أوئل مبعث النبي ﷺ حين كان بمكة وكان أتباعه قلة، غلب الفُرس النصارى، وكان الفرس مجوسًا والروم نصارى، فأفرح المشركين انتصارُ

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٩٤-٤٩٥).

الفرس، لأنهم أقرب إلى الشرك من أهل الكتاب، وساء المسلمين، لأن النصارى أهل كتاب وهم أقرب إلى الإسلام من المجوسية، فلما أنزل الله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ١-٥]، ذكر ذلك أبو بكر الصديق ﷺ للمشركين فكذَّبوه، فراهنهم أبو بكر ﷺ كما ذكر المفسرون والمحدثون، ونصر الله الروم على فارس في بضع سنين، ووقع ما أخبر الله به في كتابه، فأسلم عند ذلك خلقٌ كثير من المشركين.

وهذا إخبار بغيب مستقبلي قريب لا يتعدى زمن حدوثه عشر سنوات، وهي مخاطرة عظيمة لا يُقدِم عليها إلا الصادق المرسل، فلا يُقدِم عليها مُدَّعٍ كاذب يعلم أنه على باطل.[1]

(٥) الاخبار بمقتل كسرى

كان عسكر اليمن عادةً يقهر أهل مكة والمدينة، وكانت اليمن بها نائب كسرى، فلما أرسل النبي ﷺ الرسائل إلى الملوك يدعوهم للإسلام، كان كسرى منهم، فلما وصله كتاب رسول الله ﷺ وقرأه، شقَّه وقال: «يكتب إليَّ بهذا الكتاب وهو عبدي؟!»، ثم كتب إلى نائبه في اليمن: «أن ابعث إلى هذا الرجل الذي بالحجاز من عندك رجلين جَلْدَين فليأتياني به»، ففعل ذلك وأرسل الرجلين، وكتب معهما إلى رسول الله ﷺ يأمره أن ينصرف معهما إلى كسرى، فاستبشر الكفار وقالوا: «قد نصب له كسرى، كُفيتم الرجل». فلما أتيا النبي ﷺ قالا: «إن شاهنشاه ملك الملوك كسرى كتب إلى الملك باذان

(١) انظر: الجواب الصحيح (١/ ١٣٠-١٣٥).

يأمره أن يبعث إليك من يأتيه بك، وقد بعثني إليك، فانطلق معي، فإن فعلتَ كتب معك إلى ملك الملوك بكتاب ينفعك ويكف عنك به، وإن أبيت فهو من قد علِمتَ، وهو مُهلكك ومُهلك قومك ومُخَرِّب بلادك». وكانا قد دخلا على رسول الله ﷺ وقد حلقا لحاهما، وأبقيا شواربهما، فكره النظر إليهما رسول الله ﷺ، وقال لهما: «**ويلكما من أمركما بهذا؟!**»، قالا: أمرنا بهذا ربُّنا (يعنيان كسرى)، فقال لهما رسول الله ﷺ: «**لكن ربي ﷻ أمرني بإعفاء لحيتي وبقص شاربي**»، ثم قال لهما: «**ارجعا حتى تأتياني الغد**». قال: وجاء الخبر من السماء أن الله ﷻ سلَّط على كسرى ابنه شيرويه فقتله، في شهر كذا، في ليلة كذا، في ساعة كذا، فلما أتيا رسول الله ﷺ، قال لهما: «**إن ربي قتل ربَّكما ليلة كذا، في شهر كذا، بعد ما مضى من الليل كذا، سلَّط عليه ابنه شيرويه فقتله**»، فقالا له: هل تدري ما تقول؟ إنا قد نقِمنا منك ما هو أيسر من هذا، فنكتب بهذا عنك ونخبر الملك به؟ قال: «**نعم، أخبِراه ذلك عني، وقولا له: إن ديني وسلطاني سيبلغ ما بلغ مُلك كسرى، وينتهي إلى منتهى الخف والحافر، وقولا له: إنك إن أسلمتَ أعطيتك ما تحت يديك، وملَّكتك على قومك من الأبناء**». وأعطى رفيقه منطقةً من ذهب وفضة كان أهداها له بعض الملوك. فخرجا من عنده حتى قدما على باذان وأخبراه الخبر، فقال: والله ما هذا بكلام مَلِك، وإني لأرى الرجل نبيًّا كما يقول، ولننتظرنَّ ما قد قال، فلئن كان ما قد قال حقًّا ما بقي فيه كلامٌ، إنه لنبيٌّ مرسل، وإن لم يكن فسنرى فيه رأينا، فلم يلبث باذان أن قدِم عليه كتاب شيرويه: أما بعد، فإنني قد قتلت كسرى، ولم أقتله إلا غضبًا لفارس، لِما كان قد استحلَّ قتل أشرافهم وتجميرهم في بعوثهم، فإذا جاءك كتابي هذا فخذ لي الطاعة ممن قِبَلك، وانظر الرجل الذي كان كسرى كتب إليك فيه فلا تَهِجْه حتى يأتيك أمري فيه. فلما انتهى الكتابُ -كتاب شيرويه-

إلى باذان قال: إن هذا الرجل لرسول الله، وأسلمَ لله، وأسلمت أبناء فارس من كان منهم باليمن.[1]

فهذا غيب حاضر في نفس زمن وجود النبي ﷺ، ليس بالماضي ولا المستقبل، ولكن لو كان قد وصل الخبر إلى النبي ﷺ من غير السماء، لكان ذلك في وقت أطول بكثير من مجرد «غد»، ولهذا أسلم عليه باذان وآمن معه من كان تحت ملكه باليمن.

وفي موضع آخر سرد ابن تيمية كثيرًا من الغيوب في القرآن والسنة، وذكر من الغيوب القرآنية: الوعد القرآني بانتصار الروم على فارس، ووعد المسلمين بالأمن والطمأنينة والتمكين بعد أن رمَتْهم العرب عن قوس واحدة، وعجز الإنس والجن عن الإتيان بمثل القرآن، ووعد الله للمؤمنين في مكة بالنصر على المشركين، وإخباره عن اليهود أنهم لن يتمنوا الموت أبدًا (وهذا دليل من جهة إخباره بأنه لا يكون أبدًا، ومن جهة صرف الله لدواعي اليهود عن تمني الموت، مع أن ذلك مقدور لهم)، فكان ذلك كله.

وفي سورة المدثر توعَّد الوليد بن المغيرة بأن يُصليه سقر، وفي سورة المسد توعد أبا لهب بالنار، فكان كما أخبر، وماتا كافرَين.

وقال في سورة الفتح: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِۦ وَكَفَّ أَيْدِىَ ٱلنَّاسِ عَنكُمْ وَلِتَكُونَ ءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾[الفتح: ٢٠]. وقال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۖ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ٢٧]. وقال: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ

(١) الجواب الصحيح (١/ ١٦١-١٦٣) باختصار وتصرُّف.

سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [الفتح: ١٦]. وهذا كله وقع كما أخبر، فحصلت لهم الغنائم الكثيرة، ودخلوا المسجد الحرام آمنين، ودُعيت الأعراب إلى قتال الروم والفرس، يقاتلونهم أو يسلمون، فلا بد من القتال أو الإسلام، ليس هناك هدنة بلا قتال ولا إسلام، كما كان قبل نزول آية الجزية.

وفي سورة النصر أخبر بدخول الناس في دين الله أفواجًا، فكان ذلك بعد الفتح، فما مات ﷺ وفي بلاد العرب كلها موضع لم يدخله الإسلام.

وأخبر عن المنافقين أنهم لن يخرجوا مع المؤمنين ولن ينصروهم، فكان كما أخبر.[1]

ثم ذكر ابن تيمية من غيوب السنة: إخباره ﷺ عن ارتحال الظعينة من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدًا إلا الله، وذلك حين كان دُعَّار طيِّئ قد سعَّروا البلاد،[2] وإخباره ﷺ بفتح كنوز كسرى، وقوله ﷺ: «**تغزون جزيرة العرب فيفتحها الله، ثم فارس فيفتحها الله، ثم تغزون الروم فيفتحها الله، ثم تغزون الدجال فيفتحه الله**»[3].

وذكر إخباره ﷺ عن فتح بيت المقدس، ثم وقوع موتٍ كثير، ثم استفاضة المال، وكل ذلك وقع كما أخبر ﷺ، وكان الموت الكثير طاعون عمواس الذي وقع في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد فتح بيت المقدس، ثم استفاض المال في خلافة عثمان رضي الله عنه.

---

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٢٧٨-٢٨٦) باختصار.

(٢) المقصود أن المفسدين الأشرار من قبيلة طيِّئ كانوا قد ملئوا الأرض شرًّا وفسادًا، وكانوا يقطعون الطريق على من مر عليهم.

(٣) مسلم (٢٩٠٠).

وذكر إخباره ﷺ عن قتال التُّرك وصفاتهم، وإخباره ﷺ عمار بن ياسر رضي الله عنه أن الفئة الباغية تقتله، وإخباره ﷺ بانتهاء عهد كسرى وقيصر بموتهما، وإنفاق كنوزهما في سبيل الله، وفتح المؤمنين بلادهم، وإخباره ﷺ بخلافة الصديق وعمر رضي الله عنهما وكيفية حكمهما.

وأورد ما في صحيح مسلم عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله زَوَى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ مُلكها ما زُوِيَ لي منها، وأُعطيت الكنزين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يُهلكها بسنةٍ عامة، وأن لا يُسلِّط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، وإن ربي قال لي: يا محمد، إني إذا قضيتُ قضاءً فإنه لا يُرَدُّ، وإني أعطيتك لأمَّتك أن لا أُهلكهم بسنة بعامة، ولا أُسلِّط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم مَن بين أقطارها، حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا، ويسبي بعضهم بعضًا**»[1]، وهذا أخبر به في أول الأمر، وأصحابه في غاية القلة قبل فتح مكة، وكان كما أخبر.

وأخبر ﷺ ببعض الفتن الواقعة وصفتها، كفتنة الخوارج وغيرهم، وأخبر عن الأمراء من بعده الذين يظلمون الناس وكيف نتعامل معهم.

وفي الصحيحين عنه ﷺ: «أنه سارَّ فاطمة ابنته رضي الله عنها فقال لها وهو في مرضه الذي تُوفِّي فيه: **إني أُقبَض في مرضي هذا**. ثم أخبرها أنها أول أهله لحوقًا به»[2]. وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: «قال رسول الله ﷺ:

(١) مسلم (٢٨٨٩).
(٢) البخاري (٣٦٢٥)، ومسلم (٢٤٥٠).

«**أسرعكن بي لحاقًا أطولكنَّ يدًا**»، قالت: فكن يتطاولن أيتهن أطول يدًا، فكانت أطولنا يدًا زينب، لأنها كانت تعمل بيدها وتصَّدَّق»[1].

وأخبر ﷺ عن الجيش الذي غزا القسطنطينية وبشَّرهم بالمغفرة، وأخبر عن علي رضي الله عنه وأنه يعطيه الراية ويفتح الله على يديه، فكان كذلك، وأخبر عن رجلٍ يقاتل مع المسلمين أنه من أهل النار، فلما حضر القتال أُصيب فلم يصبر على الجراح فقتل نفسه، فكان كما أخبر ﷺ.

وأخبر بمكان المرأة التي معها كتاب لقريش فيه إخبارٌ بأمر الرسول ﷺ وأصحابه، ونعى ﷺ للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه -على بُعد ما بينهما-، وأخبر بما حدث بين عمير بن وهب الجمحي وصفوان بن أمية، إذ أسرَّالعزم على قتل النبي ﷺ فلم يعلم بذلك غيرهما، ولكن الله أطلع نبيَّه على ذلك، فأخبر عميرًا به لماجاءه. ونعى رسول الله ﷺ بعض أصحابه في غزوة مؤتة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم، فقال: «**أخذ الراية زيد فأُصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب.. ثم أخذها خالد بن الوليد سيف من سيوف الله، حتى فتح الله عليهم**»[2].

وقد ذكر ابن تيمية كثيرًا من الآثار والأحاديث الدالة على ما تقدم، وقد وقعت كلها كما أخبر بها ﷺ.[3]

(١) البخاري (١٤٢٠)، ومسلم (٢٤٥٢).
(٢) البخاري (٣٧٥٧).
(٣) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٢٨٦-٣٣٢).

• الغيوب الماضية

وكما استدل ابن تيمية بالغيوب المستقبلية على صدق النبي ﷺ، فقد استدل كذلك بالغيوب الماضية، في نحو قوله: «وإذا ثبت أنه أنزله بعلمه تعالى، استدللْنا بذلك على أنَّ خبره حق، وإذا كان خبرًا بعلم الله، فما فيه من الخبر يُستدل به عن الأنبياء وأُممهم، وتارةً عن يوم القيامة وما فيها. والخبر الذي يُستدل به لا بد أن نعلم صحته من غير جهته، وذلك كإخباره بالمستقبلات، فوقعت كما أخبر، وكإخباره بالأمم الماضية بما يوافق ما عند أهل الكتاب من غير تعلُّم منهم، وإخباره بأمور هي سرٌّ عند أصحابها، كما قال: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ [التحريم: ٣] إلى قوله: ﴿نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [التحريم: ٣]. فقوله: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٦] استدلالٌ بأخباره، ولهذا ذكره تكذيبًا لمن قال هو ﴿إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ [الفرقان: ٤]. وقوله: ﴿أَنزَلَهُ﴾ استدلالٌ على أنه حق، وأن الخبر الذي فيه عن الله حق، ولهذا ذكر ذلك بعد ثبوت التحدِّي وظهور عجز الخلق عن الإتيان بمثله»[1].

ولم يكن محمد ﷺ أول الرسل، بل كان قبله رسل، ولم يكن كتابه القرآن أول الكتب، بل كان قبله كتب، وقد أخبر الرسل السابقون بأخبار في كتبهم، وأخبر النبي ﷺ بأخبار كان منها ما أخبر به الرسل قبله، فإذا كانت أخباره ﷺ موافقة لأخبارهم في مضمونها، ولم يكن ﷺ قد تعلمها من بشر، ولا كانت مما يُتوصَّل إليه بالنظر والتأمل، فلا شك أن مصدر هذا العلم واحد، وأن معلم الرسولين واحد.

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ١٩٨-١٩٩).

يقول ابن تيمية: «وهذا مما يُعلم به صِدق محمد ﷺ وموسى عليه السلام؛ فإنَّ كلًّا منهما أخبر عن الله وملائكته وخلقه للعالم وقصة آدم ويوسف وغيرهما من قصص الأنبياء عليهم السلام بمثل ما أخبر به الآخر، مع العلم بأن واحدًا منهما لم يستفِد ذلك من الآخر، وأنه يمتنع في العادة تماثُل الخبرين الباطلين في مثل ذلك؛ فإنَّ مَن أخبر بأخبار كثيرة مُفصَّلة دقيقة عن مُخبَر معين، لو كان مُبطِلًا في خبره لاختلف خبره، لامتناع أنَّ مُبطِلًا يختلق ذلك من غير تفاوت، لا سيما في أمورٍ لا تهتدي العقول إليها، بل ذلك يُبيِّن أنَّ كلًّا منهما أخبر بعلم وصدق، وهذا مما يعلمه الناس من أحوالهم. فلو جاء رجل من بلد إلى آخر، وأخبر عن حوادث مُفصَّلة حدثت فيه، تنتظم أقوالًا وأفعالًا مختلفة، وجاء مَن عَلِمْنا أنه لم يواطئه على الكذب فحكى مثل ذلك، عُلم قطعًا أن الأمر كان كذلك؛ فإنَّ الكذب قد يقع في مثل ذلك، لكن على سبيل المواطأة وتلقِّي بعضهم عن بعض، كما يتوارث أهل الباطل المقالات الباطلة، مثل مقالة النصارى والجهمية والرافضة ونحوهم، فإنها وإن كان يُعلم بضرورة العقل أنها باطلة، لكنها تلقَّاها بعضهم عن بعض، فلما تواطئوا عليها جاز اتفاقهم فيها على الباطل»[1].

وبعض هذه الغيوب لم يكن يخبر بها النبي ﷺ من تلقاء نفسه، بل كان المشركون يسألون أهل الكتاب عما لا يعلمه غيرهم ليسألوا عنه النبي ﷺ، يريدون أن يُعجزوه أو يُظهروا أنه يكذب، وحاشاه ﷺ! فكان ﷺ يجيبهم عما سألوا بأحسن ما يكون!

(١) منهاج السنة النبوية (٧/ ٤٣٦)، ولمزيد تفصيل انظر: شرح الأصبهانية (ص: ٦٨٤-٦٨٨).

وهذا يحتمل ثلاثة أمور:

(١) أن يكون قد التقى النبيان وتواطآ على تفاصيل هذه الأخبار.

(٢) ألا يكونا قد التقيا، لكن يكون أحدهما تعلَّم ما قال الآخر من كتبه أو بواسطة معلم.

(٣) أن يكون النبيَّان تعلَّما من ربِّهما.

• فأما كون موسى ومحمد -صلوات الله وسلامه عليهما- التقيا، فهو مما يُعلَم قطعًا أنه لم يحدث؛ فإن موسى قد مات قبل مولد محمد -صلوات الله وسلامه عليهما- بمئات السنين. يقول ابن تيمية: «من المعلوم أن موسى كان قبل محمد -صلوات الله عليهما وسلامه-، ولم يأخذ عنه شيئًا، وكل من عرف حال محمد ﷺ يعلم أنه لم يأخذ عن أهل الكتاب شيئًا، فإذا أخبر هذا بمثل ما أخبر به هذا عن مرسل واحد من غير تواطؤٍ ولا تشاعر فيما يمتنع في العادة التوافق فيه من غير تواطؤ، كان هذا مما يدل على صدق كلٍّ من الرسولين في أصل الرسالة، وعلى صدق خبر كلٍّ من الرسولين فيما أخبر به»[1].

ويقول ابن تيمية، تعليقًا على ما جاء في سورة هود (٦٩-٨١) من مجيء الملائكة عليهم السلام إلى إبراهيم عليه السلام، ثم ذهابهم إلى لوط عليه السلام: «وهذه القصة مذكورة في التوراة وغيرها من كتب أهل الكتاب، كما هي مذكورة في القرآن، مع العلم بأن كلًّا من النبيَّين -موسى ومحمد- لم يأخذها عن الآخر، وهذا مما يوجب العلم بصحتها قبل ثبوت نبوتهما؛ فإن الاتفاق على مثل هذه الحكاية

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٧٨).

-من غير تواطؤٍ- يمتنع في العادة، فإذا اتفق إخبار المخبرين بمثل هذه القصة الطويلة التي يمتنع في العادة اتفاق الاثنين فيها على الكذب من غير تواطؤ، عُلم أنها حق، فكان إخبار كلٍّ منهما بها دليلًا على نبوته»[1].

• وأما كون محمد ﷺ قد تعلَّم ذلك من كتب السابقين أو بواسطة معلم، فهو أيضًا مما يُقطع بعدم حدوثه؛ فإنه لم يكن في مكة علمٌ بما في كتب الأنبياء السابقين، وقد كان ﷺ أميًّا لا يقرأ العربية ولا يكتبها، فضلًا عن اللغة التي كُتبت بها كتب الأنبياء السابقين، ولم تكن تُرجمت إلى العربية آنذاك.

يقول ابن تيمية: «إخباره لقومه بالغيب الماضي الذي لا يمكن بشرًا أن يعلمه إلا أن يكون نبيًّا، أو يكون ممن تلقَّاه عن نبي، وقومه يعلمون أنه لم يتعلم ذلك من بشر، ولا من أهل الكتاب ولا غيرهم. وهذا نوعان: منه: ما كان يسأله عنه المشركون أو أهل الكتاب، لينظر هل هو نبي أم لا؟ وكان قومه يرسلون إلى أهل الكتاب البعيدين عنهم، مثل من كان بالمدينة وغيرها من أهل الكتاب، يطلبون منهم ما يسألونه عنه، فيرسلون إليهم ليسألوه عن ذلك، ويمتحنون بذلك هل هو نبي أم لا؟ ومنه: ما كان الله يخبره به ابتداءً، ويجعله عَلَمًا وآية لنبوته وبرهانًا لرسالته، مع ما في ذِكر هذه القصص من الاعتبار لأمور أخرى. فكان كلٌّ من هذين النوعين دليلًا وعبرة على نبوته من طريقين، فكانت عبرة ودليلًا على نبوته من جهة إخباره بالغيب الذي لا يعلمه

(١) الصفدية (١/ ١٩٥-١٩٦)، وعلَّق محقق الكتاب: «يذكر الدكتور علي عبد الواحد وافي في كتاب «الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام» (ص: ٢٥-٢٦)، (ط. مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٣٨٤/ ١٩٦٤): أن هذه القصة مذكورة في الأصحاح ١٨ من سفر التكوين، مع مخالفة ما في التوراة لما في القرآن في بعض الأمور؛ إذ ذَكرت التوراة أن الله سبحانه قدم ومعه ملكان، وأنهم أكلوا من الطعام، وأن الله بشَّر إبراهيم وامرأته بغلام يُرزقانه، وأن ابراهيم عليه السلام جادل الله سبحانه حول القريتين اللتَين يريد إهلاكهما».

إلا نبي، وكانت عبرة بما فيها من أحوال المؤمنين والكافرين التي توجب اتباع سبيل المؤمنين الذين اتبعوا مثله، وتجنُّب سبيل الكافرين الذين خالفوا مثله، وحكم الشيء حكم نظيره. فإذا كان مَن كان مثله ومثل من اتبعه سعيدًا، وكان مَن خالف مثله ومثل من اتبعه شقيًّا، كان في هذا دلالة وعبرة توجب اتباعه، وتنهى عن مخالفته. وهذا أيضًا دليل على نبوة من قبله من الأنبياء من وجهين: **من جهة**: أنهم أخبروا به قبل أن يُبعث بسنين كثيرة، فكان الأمر كما أخبروا به، وهذا آية لنبوتهم، وإخبارهم بنبوته دليل على نبوته، فصار ما في الكتب المتقدمة من خبره دليلًا على نبوة من قبله وعلى نبوته، كما أن إخباره هو أيضًا عنهم -مع بُعد العهد- خبرًا لم يتعلمه من بشر دليلًا على نبوته، وقد أخبر بنبوتهم، فثبتت نبوته ونبوتهم صلى الله عليهم وسلم أجمعين. **الجهة الثانية**: أنه أخبر بمثل ما أخبروا به، من غير مُواطأة بينه وبينهم، لم يأخذوا عنه، ولم يأخذ عنهم، وكلٌّ منهما أخبر عن الله بأخبار مفصلة، يمتنع الاتفاق عليها عادةً إلا بتواطؤ، فإذا لم يكن تواطؤ وتشاعر، وامتنع اتفاق ذلك من غير مواطأة، عُلم أن كلًّا من المخبرين صادق».

ثم ذكر ابن تيمية أمثلة على ذلك، كقصة آدم وما فيها من سجود الملائكة واستكبار إبليس وأكلهما من الشجرة وهبوطه مع زوجته، وقصة نوح، وقصة إبراهيم، وقصة موسى، وقصة أصحاب الكهف، وقصة ذي القرنين، وغيرهم.[1]

ويقول أيضًا: «لم يكن بمكة على عهده [ﷺ] أحدٌ يعرف شيئًا من كتب الأنبياء ألبتة»[2].

(١) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ١٠٣-١٠٨)، وانظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٢١٠-٢١٥).
(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٥٤٣).

ويقول في أمية النبي ﷺ: «وكون محمد كان نبيًّا أميًّا هو من تمام كون ما أتى به معجزًا خارقًا للعادة، ومن تمام بيان أن تعليمه أعظم من كل تعليم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[العنكبوت:٤٨]. فغيره يعلم ما كتبه غيره، وهو علَّم الناس ما يكتبونه، وعلَّمه الله ذلك بما أوحاه إليه. وهذا الكلام الذي أُنزل عليه هو آية وبرهان على نبوته؛ فإنه لا يقدر عليه الإنس والجن. ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]. ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨]. وفي الآية الأخرى: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٣-١٤]»[1].

ويُفصِّل ابن تيمية في حجية هذا الاستدلال بقوله: «والقرآن مملوءٌ من إخباره عن الغيب الماضي، الذي لا يعلمه أحدٌ من البشر إلا من جهة الأنبياء الذين أخبرهم الله بذلك، ليس هو الشيء الذي تزعمه ملاحدة المتفلسفة، فإنَّ هذه الأمور الغيبية المعينة المفصلة لا يؤخذ خبرها قطُّ إلا عن نبيٍّ كموسى ومحمد، وليس أحد ممن يدَّعي المكاشفات -لا من أولياء الله، ولا من غير أولياء الله- يخبر بشيء من ذلك، ولهذا كان هذا من أعلام الأنبياء وخصائصهم التي لا يشركهم فيها غيرهم. وأهل الملل متفقون على ما دل عليه العقل الصريح من أن هذا لا يُعلَم إلا بخبر نبي، فإذا كان محمد قد أخبر من ذلك بما أخبر به موسى وغيرُه من الأنبياء، وأخبر بما يعلمونه مما لا يعلمه أحد إلا بالتعلُّم منهم، وقد عُرف أن محمدًا لم يتعلم هذا من بشر، كان هذا آيةً

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٦٦).

وبرهانًا قاطعًا على نبوته. ثم العلم بأن محمدًا لم يتعلم هذا من بشر يحصل بوجوه: أما قومه المباشرون له الخبيرون بحاله، فكانوا يعلمون أنه لم يتعلم هذا من بشر، فقامت عليهم الحجة بذلك. وأما من لم يعرف حاله إلا بالسماع، فيعلم ذلك بطرق، منها: تواتُر أخباره، وكيف كان من حين وُلد إلى أن مات، كما هي مستفيضة مشهورة متواترة، يعلمها من كان له خبرة بذلك أعظم مما يعلم به حال موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام؛ فإنَّ محمدًا ﷺ ظهر أمره وانتشرت أخباره وتواترت أحواله أعظم من جميع بني آدم، فما بقي ما دون هذا من أحواله يخفى على الناس فكيف مثل هذا؟! ومنها: أنه أخبر في القرآن بما لا يوجد عند أهل الكتاب، مثل: قصة هود وصالح وشعيب، وبعض التفاصيل في قصة إبراهيم وموسى وعيسى، مثل تكليم المسيح في المهد، ومثل نزول المائدة، فإنَّ هذا لا يعرفه أهل الكتاب، ومثل إيمان امرأة فرعون، وغير ذلك. فيمتنع أن يُقال: إنَّ هذا تعلَّمَه من أهل الكتاب، وقومه لم يكونوا يعلمون ذلك. بل قد رأوا هُم وغيرهم آثار المُنذَرين الذين عاقبهم الله لمَّا كذَّبوا الرسل، كقوم عاد وثمود وغيرهم. فيستدل الناس بالآثار الموجودة على صِدق الرسل، وعقوبة الله لمن يُكذِّبهم، ويستدل قومه وغيرهم على صدقه فيما أخبر به من هذه الأمور التي لم يتعلمها من أهل الكتاب: بتصديق أهل الكتاب له فيما وافقهم فيه، مع علمهم أنه لم يتعلم ذلك منهم، ويكون هذا مما يدل على أنه لم يتعلم من أهل الكتاب كما قد يظنه بعضهم، وذلك من الوجهين كما تقدَّم. ومنها: أنَّ أكثر قومه كانوا من أعظم الناس عداوةً له، وحرصًا على تكذيبه والطعن فيه، وبحثًا عما به يقدحون فيه، فلو كان قد تعلَّم هذه الأخبار من بشر لكانوا يعلمون ذلك، ويقدحون به فيه ويظهرونه، ولكان هذا مما يظهر أعظم مما ظهر غيره، فلمَّا لم يقع ذلك، دلَّ على أنهم لم يكونوا

يعلمون ذلك، ولم يتمكنوا من القدح به فيه، مع علمهم بحاله ورغبتهم في القدح به، ومع كمال الداعي والقدرة يجب وجود المقدور، فلما كان داعيهم تامًّا ولم يقدحوا، عُلم أن ذلك لعجزهم، وعجزهم عن القدح مع علمهم بحاله دليلٌ على أنهم علموا أنه لم يتعلَّمْه من بشر. ومنها: أن يُقال: مثل هذا لو وقع لكان من أعظم ما تتوفَّر الهمم والدواعي على نقله، ويشيع، بل كان المتبِّعون له المؤمنون به إذا اطَّلعوا على ذلك فلا بد أن يُشيعوه ويعلنوه، فكيف المخالفون له المكذبون له؟ فإنَّ القوم المتفرقين الذين لم يتواطئوا، كما لا يجتمعون على تعمُّد الكذب، فلا يجتمعون على كتمان مثل ذلك، بل يجتهد الملوك والرؤساء في إخفاء ما يُبطنونه من أمر مُلكهم الذي بنوه عليه، ويُحلِّفون أولياءهم على كتمان ذلك، ويبذلون لهم الرغبة والرهبة في ذلك، ثم يظهر ذلك، كما فعل القرامطة الباطنية من أهل البحرين وبني عبيد الله بن ميمون القداح، وكما عرف الناس أن النُّصَيرية لهم خطاب يُسِرُّونه إلى أوليائهم، وإن لم يعلم أكثر الناس ما ذلك الخطاب الذي يُسِرُّونه. لا سيِّما والذين آمنوا بمحمد ﷺ واتبعوه أولًا من المهاجرين كانوا مؤمنين به باطنًا وظاهرًا، هجروا لأجله الأوطان والأهل والمال، وصبروا على أنواع المكاره والأذى: طائفة كبيرة ذهبت إلى الحبشة مهاجرة بدينها لمَّا عذَّبها المخالفون له حتى يرجعوا عن دينه، وطائفة كانوا بمكة يُعذَّبون، هذا يُقتَل، وهذا يُخرَج به إلى بطحاء مكة في الحر وتوضع الصخرة على بطنه حتى يكفر، فلا يكفر، وهذا يُمنَع رزقه ويُترك جائعًا عريانًا. ثم إنهم هجروا أحب البلاد إليهم وأفضلها عندهم: مكة أم القرى، إلى مدينة كانوا فيها محتاجين إلى أهلها، وتركوا أموالهم بمكة. قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: ٨]. وقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ

وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾ [الحج: ٣٩-٤٠]. وقال تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَلَأُدۡخِلَنَّهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ثَوَابٗا مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلثَّوَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥]. وقوله: ﴿يُخۡرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمۡ أَن تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمۡ﴾ [الممتحنة: ١]. وجميع المهاجرين والأنصار آمنوا به طوعًا واختيارًا، قبل أن يُؤمر أحد بقتال، بل مكث بمكة بضع عشرة سنة لا يقاتل أحدًا، ولم يُؤمر بقتال، بل كان لا يُكره أحدًا على الدين، كما قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وكانوا خلقًا كثيرًا، ومعلومٌ أن الخلق الكثير الذين اتبعوا شخصًا قد جاء بدين لا يوافقه عليه في زمنه أحد، وطلب منهم أن يؤمنوا به ويتبعوه، ويفارقوا دين آبائهم، ويصبروا على عداوة الناس وأذاهم، ويهجروا لأجله ما ترغب النفوس فيه من الأهل والمال والوطن، وهو مع ذلك لم يُعطِ أحدًا منهم مالًا، ولا كان له مالٌ يعطيهم إياه، ولا ولَّى أحدًا ولاية، ولم يكن عنده ولاية يُولِّيهم إياها، ولا أكره أحدًا ولا بقرصة في جلده، فضلًا عن سوط أو عصا أو سيف، وهو مع ذلك يقول عما يخبرهم به من الغيب: الله تعالى أخبرني به، لم يخبرني بذلك بشر. فلو كانوا يعلمون مع ذلك أنه تعلَّمَه من بشر، لكان هذا مما يقوله بعضهم لبعض. ويمتنع في جِبلَّة بني آدم وفِطَرهم أن يعلموا أنه كاذب وأنه قد تعلَّم هذا من بشر وليس فيهم من يخبر بذلك، مع أنهم كانوا كثيرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب أو الكتمان، بل ولا داعي لهم يدعوهم إلى ذلك، ويمتنع أن لا يعلموا ذلك، وهم بطانته المُطَّلعون على أحواله، وهم يسمعون كلام أعدائه المُطَّلعين على حاله. والقرآن كان ينزل شيئًا فشيئًا، لم ينزل جملة، بل كانوا يسألونه عن الشيء بعد الشيء من الغيب بين الذين آمنوا به وباطنوه واطَّلعوا

على أسراره، وهو لا يعلم شيئًا من ذلك، ثم يخبرهم به، وهم مُطَّلعون على أمره خبرًا بعد خبر، وسؤالًا بعد سؤال، وهذا كان بمكة، وليس بها أحد من علماء أهل الكتاب، لا اليهود ولا النصارى. ثم هاجر إلى المدينة، وبها خلقٌ كثير من اليهود: قينقاع والنضير وقريظة، ولعلهم كانوا بقدر نصف أهلها أو أقل أو أكثر، وهم أيضًا يسألونه عن الغيوب التي لا يعلمها إلا نبي فيخبرهم بها، ويتلو عليهم ما سأله عنه المشركون من الغيب، وما أخبرهم به، ويتلو عليهم هذا الغيب الذي أوحاه الله إليه، ويُبيِّن أن الله أعلمه ذلك، لم يُعلمه إياه بشر، فآمن به طائفة من أهل الكتاب وكفرت به طائفة أخرى، والطائفتان ليس فيهم من يقول: إنَّ هذا تعلَّمَه منا أو من إخواننا أو نُظَرائنا، ولا إنك قرأته في كتبنا، مع أنه لو كان قد تعلَّم ذلك منهم لكان شيوخه منهم، وشيوخهم إذا علموا أنه كاذب تعلَّم منهم يمتنع أن يُصدِّقوه باطنًا وظاهرًا، بل تصديقهم الكتاب الأول، وعلمهم بكذب من ادَّعى نزول كتابٍ ثانٍ -وقد تعلَّم منهم-، يدعوهم إلى أن يُبيِّنوا أمره ويُظهروا كذبه ويقولوا للناس تعلَّمَ منا، نحن أخبرناه بذلك، لا سيِّما مع ما فعله باليهود من القتل والسبي والحصار. وهذا لو وقع لكان من أعظم ما تتوفَّر الهمم والدواعي على نقله، ينقله الموافق والمخالف، فلمَّا لم يقل ذلك أحد، ولم ينقله أحد -مع ما أظهره من الأخبار المتواترة التي علمها الخاص والعام، بأن هذا إنما أنبأني الله به لم يخبرني به بشر-، كان هذا دليلًا قاطعًا بيِّنًا في أن هذه الأخبار الغيبية التي لا يعلمها إلا نبي أو مَن تعلَّمها من نبيٍّ أعلمه الله بها هي مما أنبأه الله به، ولم يُعلمه ذلك بشر، وهذا من الغيب الذي قال الله فيه في السورة التي ذكر فيها استماع الجن للقرآن وإنذار قومهم به، حيث قال: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ۝٢ وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ

صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجن: ١-٣]. إلى قوله: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴿١٩﴾ قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُوا۟ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٠﴾ قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ﴿٢١﴾ قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ﴿٢٢﴾ إِلَّا بَلَٰغًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ ۚ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴿٢٣﴾ حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوْا۟ مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا ﴿٢٤﴾ قُلْ إِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُۥ رَبِّىٓ أَمَدًا ﴿٢٥﴾ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ١٩-٢٨]. فقوله تعالى: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ﴾ [الجن: ٢٦] يُبيِّن أنه غيب يضاف إليه يختص به، لا يعلمه أحد إلا من جهته، بخلاف ما يغيب عن بعض الناس ويعلمه بعضهم، فإنَّ هذا قد يتعلمه بعضهم من بعض»[1].

ولما كانت العرب لا تعلم شيئًا عن أخبار من سبقه من الأنبياء، ولم تكن بلسانهم، فقد ادَّعوا أنه يُعلِّمه غلام أعجمي لا يتكلم العربية! يقول ابن تيمية: «مع علم قومه الذين يعرفون أحواله -من صغره إلى أن ادَّعى النبوة- أنه لم يتعلم هذا من بشر، بل لم يجتمع هو بأحد من البشر يعرف ذلك، ولا كان عندهم بمكة من يعرف ذلك، لا يهودي ولا نصراني ولا غيرهم. فكان هذا من أعظم الآيات والبراهين لقومه بأن هذا إنما أعلمه به وأنبأه به الله، ومثل هذا الغيب لا يعلمه إلا نبي أو من أخذ عن نبي، فإذا لم يكن هو أخذه عن نبي، تعيَّن أن يكون نبيًّا. ثم سائر أهل الأرض يعلمون أنه لم يتعلم ذلك من بشر، من طرقٍ: أحدها: أن قومه المعادين له، الذين هم من أحرص الناس على القدح في نبوته، مع كمال علمهم، لو علموا أنه تعلَّم ذلك من بشر لطعنوا عليه

(١) الجواب الصحيح (٤/ ١٥٥-١٦٢)، ولمزيد بسط انظر: (٣/ ٤٨٧-٤٩٠).

بذلك وأظهروه، فإنهم -مع علمهم بحاله- يمتنع أن لا يعلموا ذلك لو كان، ومع حرصهم على القدح فيه، يمتنع أن لا يقدحوا فيه، ويمتنع أن لا يظهر ذلك. **الثاني**: أنه قد تواتر عن قومه أنهم كانوا يقولون: إنه لم يكن يجتمع به من يُعلِّمه ذلك. **الثالث**: أنه لو كانت هذه القصص المتنوعة قد تعلَّمها من أهل الكتاب -مع عداوته لهم- لكانوا يخبرون بذلك ويُظهرونه، ولو أظهروا ذلك لنُقل وعُرف؛ فإنَّ هذا من الحوادث التي تتوفر الهمم والدواعي على نقله. **الرابع**: أنه حين بُعث كان الناس إما مشركًا وإما كتابيًّا، فلم يكن هناك أحد على الدين الذي دعا إليه، وقد علم الناس بالتواتر أن المشركين من قريش وغيرهم لم يكونوا يعرفون هذه القصص، ولو قُدِّر أنهم كانوا يعرفونها فهم أول من دعاهم إلى دينه فعادوه وكذَّبوه، فلو كان فيهم من علَّمَه أو يعلم أنه تعلَّم من غيره لأظهر ذلك. **الخامس**: أن مثل هذا لو كان، فلا بد أن يعرفه ولو خواص الناس، وكان في أصحابه الذين آمنوا به من يعرف ذلك، وكان ذلك يشيع ولو تواصَوا بكتمانه، كما شاع ما كُتم من أمر الدول الباطنية، ولكان خواصه في الباطن يعلمون كذبه، وكان علمهم بذلك يناقض تصديقه في الباطن كما عُرف في نظائر ذلك، فكيف وكان أخص أصحابه وأعلمهم بحاله أعظمهم محبةً وموالاة؟ بخلاف حال من يبطن خلاف ما يظهر، فإنَّ خواص أصحابه لا يُعظِّمونه في الباطن. فإذا علم الناس أن قومه -الذين كانوا معادين له غاية العداوة، وكانوا يطلبون القدح في نبوته بكل طريق- يخبرون أنه لم يكن عندهم بشر يُعلِّمه مثل هذا، وأنه لم يكن في قومه ولا بلده من يعرف هذا، عَلِمَ الناس ما علمه قومه من أن هذا أنبأه به الله، وكان هذا من أعلامه وآياته وبراهينه. وهذا مما يُبيِّن الله في القرآن أنه من آياته، وأنه حين أخبر قومه بهذا -مع تكذيبهم وفرط عداوتهم له- لم يمكن أحدًا منهم أن

يقول له: بل فينا من كان يعلم ذلك، وأنت كنت تعلم ذلك، وقد تعلمته منا أو من غيرنا. فكان إقرارهم بعدم علمه وعلمهم، مع فرط عداوتهم له، آيةً بيِّنةً لجميع الأمم أنه لم يكن هو ولا هم يعلمون ذلك. ولهذا لمَّا كان بعضهم يفتري عليه فِرْية ظاهرة كانوا كلهم يعلمون كذبه، وإذا اجتمعوا وتشاوروا في أمره يعرفون أن هذا كذبٌ ظاهرٌ عليه، كما كان بعضهم يقول: إنه مجنون، وبعضهم يقول: إنه كاهن، وبعضهم يقول: إنه ساحر، وبعضهم يقول: إنه مُعلَّم تعلَّمَه من بشر، وبعضهم يقول: أضغاث أحلام. فحكى الله أقوالهم، مُبيِّنًا ظهور كذب من قال ذلك، وأنه قولُ ضالٍّ جائرٍ، قد بهره حال الرسول، فحار، فلم يدرِ ما يقول.. فأخبر عما افتراه بعضهم، من قوله: إنما يُعلِّمه هذا القرآن بشر. وكان بمكة مولى أعجمي -مولًى لبعض قريش- قيل إنه عبدٌ لبني الحضرمي، والنبي لا يحسن أن يتكلم بلسان العجمي، وذاك لا يحسن أن يتكلم بهذا اللسان العربي. فلما قالوا: إنه افترى هذا القرآن، وأنه علَّمه إياه بشر، قال تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ﴾ [النحل: ١٠٣]، أي يُضيفون إليه هذا التعليم وينسبونه إليه، وعبَّر عنه بلفظ الإلحاد لما فيه من الميل، فقال: لسان هذا الشخص الذي قالوا إنه يُعلِّمه القرآن لسانٌ أعجمي، وهم لم يمكنهم أن يضيفوا هذا التعليم إلى رجل عربي، بل إلى هذا الأعجمي، لكونه كان ربما يجلس أحيانًا إلى النبي ﷺ، وذلك الأعجمي لا يمكنه التكلم بهذا الكلام العربي، بل هو أعجمي، ومحمد لا يعرف بالعجمية، لكن غاية ذلك المولى الأعجمي -كعبد بني الحضرمي- أن يعرف قليلًا من كلام العرب الذي يحتاج إليه في العادة، مثل الألفاظ التي يحتاج إليها في غالب الأوقات، كلفظ الخبز والماء والسماء والأرض، لا يعرف أن يقرأ سورة واحدة من سور القرآن. فبيَّن سبحانه ظهور كذبهم فيما افتروه، ولم يقل أحدٌ منهم ما يمكن أن يكون

شبهة في تعلُّمه أنباء الغيب من علماء أهل الكتاب ونحو ذلك، وإنما قالوا ما ظهر بطلانه لكل أحد، ولم يُنقل عن أحد منهم أنه قال قولًا يَخفى بطلانه، بل ما يظهر كذبه لكل أحد. فتبيَّن أنه لم يمكنهم أن يقولوا: إنه تعلم أخبار الغُيوب من واحد. وهذه القصة: قصة نوح -لا سيِّما قصة نوح المستوفاة في سورة هود- لا يعلمها إلا نبي، أو مَن تلقَّاها عن نبي، فإذا عُرف أنه لم يتلقَّها عن أحد، عُلم أنه نبي، ولهذا قال تعالى في آخرها: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هود: ٤٩]. والقول في سائر القصص كالقول فيها»[1].

ويُبيِّن ابن تيمية القدر الذي يكون فيه مخالفة بين ما جاء به النبي محمد ﷺ وما جاء به من قبله، فيقول: «وأما القدر الذي يخالف ما جاء به محمد ﷺ مما ينقلونه عن الأنبياء، فهو نوعان: **أحدهما**: ما وقع فيه النسخ من الشرائع، وهذا لا يمنعه، لكن المنسوخ مثل هذا بالنسبة إلى ما لم يُنسَخ من الكتاب نظيرُ المنسوخ من القرآن والأحاديث النبوية؛ فإنه قليل جدًّا بالنسبة إلى ما لم يُنسَخ، وكذلك عامة ما أمر به موسى وداود والمسيح وغيرهم من الأنبياء، إذا اعتُبر بما أمر به محمدٌ ﷺ، وُجد عامة ذلك متفقًا لم يُنسَخ منه إلا القليل. **والثاني**: الخبريات، وهذه قد ادَّعى بعض أهل الكتاب أن محمدًا خالف بعض ما أخبرت به الأنبياء قبله، وهذا باطل؛ فإن أخبار الأنبياء لا يجوز أن تتناقض؛ إذ هم كلهم صادقون مُصدَّقون. ومَن عَلِمَ أن محمدًا رسول الله، وأن موسى رسول الله، وأن المسيح رسول الله، عَلِمَ أن أخبارهم لا تتناقض. لكن قد يخبر هذا بما لم يخبر به هذا، فيكون في أخبار أحدهم زياداتٌ على أخبار غيره، لا ما يناقض خبر غيره. وما يذكره أهل الكتاب مما يناقض خبر محمد ﷺ فهو

(١) الجواب الصحيح (٤/ ١٠٨-١١٥) باختصار.

-عامَّته- مما حرَّفوا معناه وتأويله، وقليلٌ منه حُرِّف لفظُه، وأهل الكتاب -اليهود والنصارى- مع المسلمين متفقون على أن الكتب المتقدمة وقع التحريف -إما عمدًا وإما خطأً- في ترجمتها وفي تفسيرها وشرحها وتأويلها»[1].

***

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٤٩٠-٤٩٢).

معجزات من جهة القدرة والتأثير

إذا كان مُدَّعي الرسالة مرسَلًا حقًّا من عند خالق الكون، فمن المنطقي أن يؤيده الخالق بما شاء من التصرُّف في قوانين الكون؛ إذ هو خالقها يُصرِّفها كيف شاء. يقول ابن تيمية: «السنن المتعلقة بالأمور الطبيعية، كسنَّته في الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك من العادات، فإن هذه السنَّة ينقضها إذا شاء بما شاء من الحِكَم، كما حبس الشمس على يوشع، وكما شقَّ القمر لمحمد ﷺ، وكما ملأ السماء بالشُّهُب، وكما أحيا الموتى غير مرة، وكما جعل العصا حيَّة، وكما أنبع الماء من الصخرة بعصا، وكما أنبع الماء من بين أصابع الرسول ﷺ»[1].

وهذه معجزات خارجة عن قوانين الكون، فلا يستطيع بشرٌ أن يتصرف فيها بتغيير أو تبديل. يقول ابن تيمية: «معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية، مثال ذلك انقلاب العصا ثعبانًا، ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العِصِيِّ والحبال؛ فإنَّ هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة، لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيوانًا أصلًا، ولا يمكن في القوى الطبيعية أنَّ عصًا تصير حية، لا بقوى نفس ولا بسحر ولا غير ذلك»[2]، ويقول: «قلب الأعيان إلى ما ليس في طبعها الانقلاب إليه، كمصير الخشب حيوانًا حساسًا متحركًا بالإرادة يبلع عِصِيًّا وحبالًا ولا يتغير، فليس هذا من جنس مقدور البشر لا معتادًا ولا نادرًا»[3].

(١) جامع الرسائل (١/ ٥٢).
(٢) الصفدية (١/ ١٣٧).
(٣) الصفدية (١/ ١٣٨).

وحدوث المعجزة الخارقة لقوانين الكون دليلٌ صريح قاطع على تأييد الله لمدَّعي النبوة. قال ابن تيمية عن معجزة موسى مع فرعون والسحرة: «الحادثة الخارقة للعادة فيها إثبات الصانع وإثبات نبوة أنبيائه؛ فإنَّ حدوث هذا الحادث على هذا الوجه في مثل هذا المقام، يوجب علمًا ضروريًّا أنه من القادر المختار لتصديق موسى ونصرِه»[1].

وكما قسَّم ابن تيمية الإعجاز من جهة الكشف والعلم إلى غيوب ماضية وغيوب مستقبلية، قسَّم الإعجاز من جهة القدرة والتأثير أقسامًا كثيرة ذكرها في غير موضع، وسنذكر -إن شاء الله- مجموع كلامه في ذلك.

يقول ابن تيمية: «وأما القدرة والتأثير، فإما أن يكون في العالم العلوي أو ما دونه، وما دونه إما بسيط أو مركب، والبسيط إما الجو وإما الأرض، والمركب إما حيوان وإما نبات وإما معدن، والحيوان إما ناطق وإما بهيم، فالعلوي كانشقاق القمر وردِّ الشمس ليوشع بن نون، وكذلك ردها لما فاتت عليًّا الصلاة والنبي ﷺ نائم في حجره، إن صح الحديث، فمن الناس من صححه كالطحاوي والقاضي عياض، ومنهم من جعله موقوفًا كأبي الفرج ابن الجوزي، وهذا أصح. وكذلك معراجه إلى السماوات. وأما الجو، فاستسقاؤه واستصحاؤه غير مرة، كحديث الأعرابي الذي في الصحيحين وغيرهما، وكذلك كثرة الرمي بالنجوم عند ظهوره، وكذلك إسراؤه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. وأما الأرض والماء، فكاهتزاز الجبل تحته، وتكثير الماء في عين تبوك وعين الحديبية، ونبع الماء من بين أصابعه غير مرة، ومزادة المرأة. وأما المركبات، فتكثيره للطعام غير مرة في قصة الخندق من حديث

(١) الصفدية (١/ ١٣٨).

جابر وحديث أبي طلحة، وفي أسفاره، وجراب أبي هريرة، ونخل جابر بن عبد الله، وحديث جابر وابن الزبير في انقلاع النخل له وعوده إلى مكانه، وسقياه لغير واحد من الأرض كعين أبي قتادة. وهذا باب واسع لم يكن الغرض هنا ذكر أنواع معجزاته بخصوصه وإنما الغرض التمثيل. وكذلك من باب القدرة عصا موسى ﷺ، وفلق البحر، والقُمَّل والضفادع والدم، وناقة صالح، وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى لعيسى، كما أن من باب العلم إخبارهم بما يأكلون وما يدَّخرون في بيوتهم. وفي الجملة لم يكن المقصود هنا ذكر المعجزات النبوية بخصوصها، وإنما الغرض التمثيل بها»[1].

وسنذكر -إن شاء الله- هذه الأقسام التي ذكرها ابن تيمية، وما استدل به عليها.

- **النوع الأول: ما هو في العالم العلوي**[2]

مثَّل ابن تيمية للخوارق التي في العالم العلوي: بانشقاق القمر حين سأله المشركون آية فأراهم انشقاق القمر، ومعلومٌ بالضرورة في مُطَّرِد العادة، أنه لو لم يكن انشق لأسرع المؤمنون به إلى تكذيب ذلك، فضلًا عن أعدائه الكفار والمنافقين، ومعلومٌ أنه كان ﷺ من أحرص الناس على تصديق الخلق له واتباعهم إياه، وهو ﷺ كان يقرأ في الأضحى والفطر بسورتَي ق والقمر، فلو لم يكن انشق لما كان يخبر به ويقرؤه على جميع الناس، ويستدل به، ويجعله آية له.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٥-٦).
(٢) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣٣٣-٣٤٥).

ومثَّل لها: بحراسة السماء بالشهب الحراسة التامة لما بُعث ﷺ[1].

ومثَّل لها: بالإسراء والمعراج الذي تواترت به الأحاديث وأخبر به القرآن، حيث أخبر بمسراه ليلًا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وهو بيت المقدس، وفي موضع آخر بصعوده إلى السماوات[2].

وبما في الصحيحين عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «**لما كذَّبَتْني قريشٌ، قُمْتُ في الحِجْرِ، فجلا اللهُ لي بيتَ المقدس، فَطَفِقْتُ أُخبرهم عن آياته، وأنا أنظرُ إليه**»[3]. وفي صحيح مسلم، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لقد رأيتُني في الحِجْر، وقريشٌ تسألُني عن مَسْرَايَ، فسألَتْني عن أشياءَ مِن بيتِ المَقْدِس لم أُثبِتْها، فكُرِبتُ كُربةً ما كُرِبتُ مثلَها قطُّ، قال: فرفعه اللهُ لي أنظرُ إليه، ما يسألوني عن شيءٍ إلا أنبأتُهُم به**»[4].

- **النوع الثاني: آيات الجو**[5]

ومثَّل ابن تيمية لهذا النوع: باستسقائه ﷺ واستصحائه وطاعة السحاب في حصوله وذهابه بدعائه، ومن هذا الباب أيضًا: نصر الله ﷻ للنبي بالريح التي قال الله فيها: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٩]، وهي

(١) لمزيد بسط فيما يتعلق بامتلاء السماء بالشهب فترة مبعثه ﷺ، انظر: الجواب الصحيح (٤/ ١٢٧)، (٤/ ١٣٠-١٣٢)، (٤/ ٢٦٩-٢٧٣)، مجموع الفتاوى (١٩/ ٣٧-٣٨).

(٢) لمزيد بسط فيما يتعلق بالإسراء والمعراج -فقد ذكرها ابن تيمية مفردة في مواضع- انظر: النبوات (ص: ٥٣٠-٥٣٣)، جامع المسائل (٧/ ٤٦).

(٣) البخاري (٣٨٨٦)، ومسلم (١٧٠).

(٤) مسلم (١٧٢).

(٥) انظر: الجواب الصحيح، (٤/ ٣٥٠-٣٥٢).

ريح الصبا التي أُرسلت على الأحزاب يوم الخندق، كما في صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**نُصِرْتُ بالصَّبا، وأُهلِكَتْ عادٌ بالدَّبُورِ**»[1].

- **النوع الثالث: تصرُّفه في الحيوان الإنس والجن والبهائم**[2]

ومما مثَّل به ابن تيمية لهذا النوع: أن جَمَلًا حنَّ وذرفت عيناه لما رأى النبي ﷺ، ثم شكا الجملُ إليه ﷺ أن صاحبه يُجيعه ويُدئبه (أي يترك إطعامه حتى يؤذيه الجوع، ويتعبه في العمل الكثير).

وأن امرأة أتته ﷺ بصبي لها به لمم، فقالت: يا رسول الله، إن ابني هذا به لمم منذ سبع سنين، يأخذه في كل يوم مرتين، فتفل النبي ﷺ في فيه، وقال: «**اخرج عدو الله، أنا رسول الله**»، فبرئ.

وأورد ما في الصحيحين عنه ﷺ في غزوة خيبر: «أنه أرسل إلى عليٍّ وهو أرمد العين، فقال: «**لأعطينَّ الراية رجلًا يحبه الله ورسوله، ويحب الله ورسوله، يفتح الله على يديه**»، فبصق في عينيه فبرأ كأن لم يكن به وجعٌ قط، وأعطاه الراية»[3].

وفي البخاري عن يزيد بن أبي عبيد قال: «رأيت في ساق سلمة بن الأكوع أثر ضربة، فقلت: يا أبا مسلم، ما هذه الضربة؟ قال: هذه ضربة أصابتني يوم خيبر، فقال الناس: أصيب سلمة أصيب سلمة، قال: فأتيت رسول الله ﷺ فنفث فيه ثلاث نفثات، فما اشتكيت منها حتى الساعة»[4].

---

(١) البخاري (١٠٣٥)، ومسلم (٩٠٠).

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣٥٢-٣٦٩).

(٣) كذا ذكره ابن تيمية، وهما حديثان: حديث سهل بن سعد في صحيح البخاري (٢٩٤٢) وصحيح مسلم (٢٤٠٦)، وحديث سلمة بن الأكوع في صحيح البخاري (٢٩٧٦)، وصحيح مسلم (١٨٠٤).

(٤) البخاري (٤٢٠٦).

ومثل هذا كثير عنه ﷺ.

- **النوع الرابع: آثاره في الأشجار والخشب**[1]

ومما مثَّل به ابن تيمية لهذا النوع: حنين الجذع له ﷺ، فقد كان ﷺ إذا خطب يقوم إلى جذع نخلة، فلما صُنع المنبر وكان ﷺ عليه، سمع الصحابة رضي الله عنهم لذلك الجذع صوتًا كصوت صياح الصبي، حتى جاء إليه ﷺ فوضع يده عليه فسكن.

ومثَّل له: بأمر النبي ﷺ للشجرتين أن تنقادا عليه وتلتئما حتى يقضي حاجته، ثم افتراقهما وعودهما إلى ما كانتا عليه.

ومثَّل له: بنداء النبي ﷺ لعذق نخلة حتى جاءه فقام بين يديه. ومثَّل له بغير ذلك.

- **النوع الخامس: الماء والطعام والثمار الذي يكثر ببركته فوق العادة**[2]

ذكر ابن تيمية أحاديث كثيرة في تكثير الماء ونبعه من بين أصابعه ﷺ، منها ما في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ دعا بماء فأُتِيَ بقَدَحٍ رحراح، فجعل القوم يتوضئون، قال: فحزرتُ ما بين السبعين إلى الثمانين»[3]. وفي رواية عنه: أن النبي ﷺ «خرج في بعض مخارجه ومعه أناس من أصحابه، فانطلقوا يسيرون، فحضرت الصلاة فلم يجدوا ما يتوضئون به، فانطلق رجل

(١) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣٧٠-٣٧٤).

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٣٧٥-٤٠٤)، وانظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص: ١٥٥-١٥٨).

(٣) البخاري (٢٠٠)، ومسلم (٢٢٧٩).

من القوم فجاء بقَدَح فيه ماء يسير، فأخذه النبي ﷺ فتوضأ، ثم مدَّ أصابعه الأربع على القدح، ثم قال: **قوموا فتوضئوا**. وكانوا سبعين أو نحوه»[1].

وذكر ابن تيمية في تكثير الطعام أيضًا أحاديثَ كثيرة، منها ما في الصحيحين: «عن جابر قال: لما حُفر الخندق رأيت برسول الله ﷺ خَمَصًا، فانكفأتُ إلى امرأتي، فقلت لها: هل عندك شيء؟ فإني رأيت برسول الله ﷺ خَمَصًا شديدًا، فأخرجت لي جرابًا فيه صاعٌ من شعير، ولنا بُهيمة داجنٍ، قال: فذبحتُها وطحنتْ، ففرغتْ إلي فراغي، فقطعتُها في بُرمَتها، ثم ولَّيتُ إلى رسول الله ﷺ، فقالت: لا تفضحني برسول الله ﷺ ومن معه. قال: فجئت فساررته، فقلت: يا رسول الله، إنا ذبحنا بُهيمةً لنا، وطحنت صاعًا من شعير كان عندنا، فتعال أنت ونفر معك، فصاح رسول الله ﷺ، وقال: «**يا أهل الخندق، إنَّ جابرًا قد صنع لكم سُؤْرًا، فحيَّ هَلًا بكم**». وقال رسول الله ﷺ: «**لا تُنزِلُنَّ بُرمَتكم، ولا تَخبِزُنَّ عجينكم حتى أجيء**». فجئت وجاء رسول الله ﷺ يقدُمُ الناسَ، حتى جئت امرأتي فقالت: بك وبك! قلت: قد فعلتُ الذي قلتِ لي. فأخرجتُ له عجينًا فبصق فيه وبارك، ثم عَمَد إلى بُرمَتنا فبصق فيها وبارك ثم قال: «**ادعوا لي خابزةً فلتخبز معي، واقدحي من بُرمَتكم ولا تنزلوها**»، وهم ألف، فأُقسم بالله لأكلوا حتى تركوه وانحرفوا، وإنَّ بُرمَتنا لتغِطُّ كما هي، وإنَّ عجيننا ليُخبز كما هو»[2].

(١) البخاري (٣٥٧٤).
(٢) البخاري (٤١٠٢)، ومسلم (٢٠٣٩).

النوع السادس: تأثيره في الأحجار، وتصرُّفه فيها، وتسخيرها له[1]

ذكر ابن تيمية في هذا النوع عددًا من الأحاديث، كاهتزاز الجبل بالنبي ﷺ ثم سكونه حين أمره بذلك، ففي صحيح البخاري عن أنس ﷺ قال: «صَعِدَ النبي ﷺ أُحُدًا، ومعه أبو بكر وعمر وعثمان، فرجف بهم الجبل، فقال: «**اسكن -وضربه برجله- فليس عليك إلا نبيٌّ وصِدِّيق وشهيدان**»[2].

وذكر الحجر الذي كان يسلم عليه بمكة، وأخبارًا في تأثيره ﷺ في الأحجار، وغير ذلك مما هو داخل في دلائل نبوته ﷺ.

• النوع السابع: تأييد الله له بملائكته[3]

ذكر ابن تيمية في هذا النوع آيات وأحاديث فيها تأييد الله له وللمؤمنين بالملائكة، وسؤال النبي ﷺ المدد والعون من ربه، واستجابة الله ﷻ له بإنزال الملائكة تأييدًا لله وللمسلمين، ورؤية المؤمنين للملائكة في صورة رجال يقاتلون معهم، كما في الصحيحين عن سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: «رأيتُ يوم أُحدٍ عن يمين النبي ﷺ وعن يساره رجلين عليهم ثيابٌ بِيض، يقاتلان عن رسول الله ﷺ أشد القتال، ما رأيتهما قبل ذلك اليوم ولا بعده، يعني جبرائيل وميكائيل عليهما السلام»[4]، إلى غير ذلك مما ذكر ابن تيمية.

وسبق ذلك بذكر آيات، هي: قول الله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: ٩] الآية. وقوله تعالى:

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٤٠٥-٤٠٨).
(٢) البخاري (٣٦٧٥).
(٣) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٤٠٩-٤١٤).
(٤) البخاري (٤٠٥٤)، ومسلم (٢٣٠٦).

﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾ بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٤-١٢٥]، وقوله تعالى (في الخندق): ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الأحزاب: ٩]. وقوله تعالى (في حُنين): ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٦]. وقوله تعالى (في الهجرة): ﴿ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۚ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠]. وقوله تعالى (في بدر): ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ [الأنفال: ١٢].

- **النوع الثامن: في كفاية الله له أعداءه، وعصمته له من الناس**[1]

يقول ابن تيمية: «وهذا فيه آية لنبوته من وجوه: منها: أن ذلك تصديق لقوله تعالى: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾ إِنَّا كَفَيْنَٰكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِينَ ﴿٩٥﴾ ٱلَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۚ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الحجر: ٩٤-٩٦]. فهذا إخبار الله بأنه يكفيه المشركين المستهزئين، وأخبر أنه يكفيه أهل الكتاب بقوله: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى

(١) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٤١٥-٤٣٠).

شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٦-١٣٧]، فأخبره الله أنه يكفيه هؤلاء المُشاقِّين له من أهل الكتاب. وأخبره أنه يعصمه من جميع الناس بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، فهذا خبرٌ عامٌّ بأن الله يعصمه من جميع الناس. فكلٌّ من هذه الأخبار الثلاثة العامة قد وقع كما أخبر.

وفي هذا عدة آيات، منها: أنه كفاه أعداءه بأنواعٍ عجيبة خارجة عن العادة المعروفة، **ومنها:** أنه نصره مع كثرة أعدائه وقوتهم وغلبتهم، وأنه كان وحده جاهرًا بمعاداتهم، وسبِّ آبائهم، وشتمِ آلهتهم، وتسفيه أحلامهم، والطعن في دينهم، وهذا من الأمور الخارقة للعادة..

وقد سمى أهلُ العلم بعضَ من كفاه الله إياه من المستهزئين، وكانوا معروفين مشهورين عند الصحابة بالرياسة والعظمة في الدنيا، فذكروهم ليُعرف هذا الأمر العظيم الذي أكرم الله به نبيه. ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة قال: «قال أبو جهل: هل يُعفِّر محمدٌ وجهه بين أظهُرِكم؟ قيل: نعم، قال: واللات والعُزَّى لئن رأيته يفعل ذلك لأطأنَّ على رقبته، فما فجأهم منه إلا وهو ينكص على عقبيه ويتَّقي بيديه، فقيل له: ما لك؟ قال: إنَّ بيني وبينه لخندقًا من نار وهولًا وأجنحة. فقال رسول الله ﷺ: **«لو دنا مني لاختطفته الملائكة عضوًا عضوًا»**، وأنزل الله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّى ۝١٠ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى ۝١١ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى ۝١٢ أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ۝١٣ أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى ۝١٤ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ۝١٦ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ۝١٧ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ ۝١٨ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: ٩-١٩]»[1].

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤١٥-٤١٨).

ثم ذكر ابن تيمية حفظ الله لنبيه ﷺ من سُراقة بن مالك الذي أراد قتله، والرجل الذي أخذ السيف وسلَّطه عليه ﷺ ثم قال: من يمنعك مني؟ فقال له ﷺ: الله!

وذكر أمثلة وحوادث أخرى كثيرة، ثم قال: «ويدخل في هذا الباب: ما لم يزل الناس يرونه ويسمعونه، من انتقام الله ممن يسبُّه ويذمُّ دينه بأنواعٍ من العقوبات، وفي ذلك من القصص الكثيرة ما يَضيق هذا الموضع عن بسطه، وقد رأينا وسمعنا من ذلك ما يطول وصفُه من انتقام الله ممن يؤذيه بأنواع من العقوبات العجيبة، التي تُبيِّن كلاءة الله لعِرضه، وقيامَه بنصره، وتعظيمَه لقدرِه، ورَفْعَه لذِكره، وما من طائفة من الناس إلا وعندهم من هذا الباب ما فيه عبرة لأولي الألباب. ومن المعروف المشهور المجرَّب عند عساكر المسلمين بالشام إذا حاصروا بعض حصون أهل الكتاب أنه يتعسر عليهم فتح الحصن، ويطول الحصار إلى أن يسبَّ العدو الرسول ﷺ، فحينئذٍ يستبشر المسلمون بفتح الحصن وانتقام الله من العدو؛ فإنه يكون ذلك قريبًا كما قد جرَّبه المسلمون غير مرة، تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: ٣]. ولمَّا مزَّق كسرى كتابه مزَّق الله مُلك الأكاسرة كلَّ مُمَزَّق، ولمَّا أكرم هِرَقل والمُقَوقِس كتابه بقي لهم مُلكهم»[1].

- **النوع التاسع: في إجابة دعواته ﷺ**[2]

يقول ابن تيمية: «وإجابة الدعاء منه ما تكون إجابته معتادةً لكثير من عباد الله: كالإغناء والعافية ونحو ذلك، ومنه ما يكون المدعوُّ به من خوارق

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٢٩-٤٣٠).
(٢) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٤٣١-٤٥٠).

العادات: كتكثير الطعام والشراب كثرةً خارجة عن العادة، وإطعام النخل في العام مرتين مع أن العادة في مثله مرة، ورد بصر الذي عَمِيَ، ونحو ذلك مما يأتي وما تقدم من أدعيته. ومعلومٌ أنَّ من عوَّده الله إجابة دعائه لا يكون إلا مع صلاحه ودينه، ومن ادَّعى النبوة لا يكون إلا من أبرِّ الناس إن كان صادقًا، أو من أفجرهم إن كان كاذبًا، وإذا عوَّده الله إجابة دعائه لم يكن فاجرًا بل برًّا، وإذا لم يكن مع دعوى النبوة إلا برًّا تعيَّن أن يكون نبيًّا صادقًا..

والمقصود هنا إنما هو ذِكر بعض أدعية النبي ﷺ التي شُوهد إجابتها، وقد تقدَّم ذكر بعض أدعيته، مثل دعائه على الملأ من قريش فقُتلوا يوم بدر، وأُلقوا في القليب، ومثل دعائه على عُتيبة ابن أبي لهب، ومثل دعائه على الذي كذب عليه بأن يجعله آية، ومثل دعائه لما قلَّ الزاد وجمعوه على نطع فكثَّره الله ببركة دعوته حتى كفى الجيش العظيم في غزوة تبوك، ومثل دعائه في غزوة الخندق فكفى الطعام -وهو صاع من شعير- لألف نفر، وكذلك دعاؤه لما نزحت بئر الحديبية فكثُر ماؤها حتى كفى الرَّكب -وهم ألف وخمسمائة- ورِكابهم، ودعاؤه للذي ذهب بصره فأبصر، ودعاؤه في الاستسقاء فما رد يديه إلا والسماء قد أمطرت، ودعاؤه في الاستصحاء، وإشارته إلى السحاب فتقطع من ساعته، ودعوته على سُراقة بن جعشم لما تبعهم في الهجرة فغاصت فرسه في الأرض، ودعاؤه يوم بدر، ويوم حُنين، وقال الله تعالى له يوم بدر: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: ٩]، وأمثال ذلك»[1].

***

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٣١-٤٣٥).

في إفادة الآيات المنقولة لليقين

تكلَّم ابن تيمية في حجية الآيات المنقولة من أوجه متعددة، وهو يُبيِّن أولًا حال أتباع النبي ﷺ ابتداءً من الصحابة رضي الله عنهم ومن جاء بعدهم، فيقول: «وهم أرغبُ الخلق في معرفة أحواله، وأعظم تحرِّيًا للصدق فيها، ولرد الكذب منها، حتى قد صنفوا الكتب الكثيرة في أخبار جميع من روى شيئًا من أخباره، وذكروا فيها أحوال نَقَلة حديثه، وما يتصل بذلك من جرح وتعديل، ودققوا في ذلك، وبالغوا مبالغة لا يوجد مثلها لأحد من الأمم، ولا لأحد من هذه الأمة إلا لأهل الحديث، فهذا يُعطي أنهم أعلمُ بحال نبيهم من كل أحد بحال متبوعه، وأنهم أعلم بصدق الناقل وكذبه من كل أحد بصدق من نقل عن متبوعهم وكذبه، فإذا كان أولئك فيما ينقلونه عن متبوعهم متفقين عليه جازمين بتصديقه لا يكون إلا صدقًا، فهؤلاء مع جزمهم بالصدق، واتفاقهم على التصديق أولى أن لا يكون ما جزموا بصدقه إلا صدقًا»[1].

ويُبيِّن أن أهل العلم لا يقبلون الآثار والأخبار لمجرد موافقتها اعتقادهم وما يحبونه، ولا يرفضونها لمخالفتها ذلك، بل هم يتبعون في قبولها وردها منهجًا نقديًّا صحيحًا مستقيمًا، فيقول: «وأما أهل العلم والدين فلا يُصدِّقون بالنقل ويُكذِّبون به بمجرد موافقة ما يعتقدون، بل قد ينقل الرجل أحاديث كثيرة فيها فضائل النبي ﷺ وأمته وأصحابه، فيردُّونها لعلمهم بأنها كذب، ويقبلون أحاديث كثيرة لصحتها، وإن كان ظاهرها بخلاف ما يعتقدونه؛ إما لاعتقادهم أنها منسوخة، أو لها تفسير لا يخالفونه، ونحو ذلك. فالأصل في النقل: أن يُرجَع فيه إلى أئمة النقل وعلمائه ومن يشركهم في علمهم علم ما

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٦٨-٤٦٩).

يعلمون، وأن يُستدَل على الصحة والضعف بدليل منفصل عن الرواية، فلا بد من هذا وهذا، وإلا فمجرَّد قول القائل: «رواه فلان»، لا يَحتجُّ به: لا أهل السنة ولا الشيعة، وليس في المسلمين من يَحتجُّ بكل حديث رواه كل مصنف، فكل حديث يحتجُّ به نطالبه من أول مقام بصحته»[1].

وهذا بالاعتماد على أمور كثيرة منها الإسناد، وما يتعلق به وبرواته، والذي يقول عنه ابن تيمية: «والإسناد من خصائص هذه الأمة، وهو من خصائص الإسلام»[2].

ومن أوجه يقينية الآيات ما ذكره ابن تيمية حيث قال: «هذه الآيات التي ذكرنا بعضها كانت تكون بمحضر من الخلق الكثير، كتكثير الطعام يوم الخندق، فإنه كان أهل الخندق رجالهم ونساؤهم ألوفًا، وكذلك نبع الماء من بين أصابعه، وفيضان البئر بالماء يوم الحديبية، وكانوا يومئذٍ ألفًا وخمسمائة، وكلهم صالحون من أهل الجنة، لا يُعرَف فيهم من تعمَّد كذبة واحدة على النبي ﷺ. وكذلك تكثير الماء والطعام في غزوة خيبر، كانوا عددًا كثيرًا، وفي تبوك كانوا ألوفًا مؤلفة، وكان بعض من حضر هذه المشاهد ينقل هذه الآيات قدام آخرين ممن حضرها، وينقلها لأقوام، فيذهب أولئك فيخبرون بها أولئك، ويُصدِّق بعضهم بعضًا، ويحكي هذا مثل ما حكى هذا من غير تواطؤ وتشاعر، وأدنى أحواله أن يقرَّه ولا ينكر عليه روايتها. ونحن نعلم بموجب العادة الفطرية التي جبل الله عليها عباده، وبموجب ما كان عليه سلف الأمة -من اعتقاد الصدق وتحرِّيه، واعتقادهم أن ذلك واجب، ومن شدة توقِّيهم الكذب على نبيهم، وتعظيمهم ذلك؛ إذ قد تواتر عندهم عنه أنه قال: «من

(١) منهاج السنة النبوية (٧/ ٤٢).
(٢) منهاج السنة النبوية (٧/ ٣٧).

كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»- فنحن نعلم أنهم لم يكونوا يُقِرُّون من يعلمون أنه يكذب عليه، ومن أخبر عنه بما كانوا مشاهدين له وكذب عليه فقد علموا أنه كذب عليه، فلما اتفقوا على الإقرار على ذلك، وعلى تناقُله بينهم من غير إنكار أحد منهم لذلك، عُلم قطعًا أن القوم كانوا متفقين على نقل ذلك كما هم متفقون على نقل القرآن والشريعة المتواترة، وإن كان جمهورهم ليس منتصبًا لتلقين القرآن، بل هذا يلقنه وهذا يسمعه من هذا المتلقن، لا ينكر بعضهم على بعضٍ القراءة، وهذا يُعلِّم هذا الصلاة: أن الظهر في الحضر أربع ركعات، والمغرب ثلاثًا، والفجر ركعتين، وهذا يُقِرُّ هذا، فلما كان بعضهم يُقِرُّ بعضًا على نقل ذلك، عُلم اتفاقهم على نقل ذلك، وهذا غاية التواتر»[1].

ويقول أيضًا: «ما من صنفٍ من أصناف العلماء إلا وقد تواتر عندهم من الآيات ما فيه كفاية، فكتب التفسير مشحونة بذكر الآيات متواتر ذلك فيها، وكتب الحديث مشحونة بذكر الآيات متواتر ذلك فيها، وكتب السِّيَر والمغازي والتواريخ مشحونة بذكر الآيات متواتر ذلك فيها، وكتب الفقه مشحونة بذكر الآيات متواتر ذلك فيها، وإن لم يكن هذا مقصودًا منها، وإنما المقصود الأحكام، لكنهم في ضمن ما يَرْوُونه من الأحكام يَرْوُون فيها من الآيات ما هو متواتر عندهم، وكتب الأصول والكلام مشحونة بذكر الآيات متواتر ذلك فيها، ونقلُ كل طائفة من هذه الطوائف يفيد العلم اليقيني، فكيف بما ينقله كل طائفة من هذه الطوائف؟ وهذه الطريق وغيرها -مثل طريق الإقرار والتصديق، وطريق التواتر المعنوي، وطريق تصديق أهل العلم بالحديث بها، وغير ذلك- يُستدل بها: تارةً على تواتر الجنس العام للآيات الخارقة للعادة، وهذا أقل ما يكون. ويستدل بها على تواتر جنس جنس

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٧٢-٤٧٣).

منها، كتواتر تكثير الطعام، وتواتر تكثير الطهور والشراب، وعلى تواتر نوع نوع منها، كتواتر نبع الماء من بين أصابعه، وتواتر إشباع الخلق العظيم من الطعام القليل، وتواتر شخص شخص منها، كتواتر حنين الجذع إليه، وأمثال ذلك. وكلما أمعن الإنسان في ذلك النظر، واعتبر ذلك بأمثاله، وأعطاه حقه من النظر والاستدلال، ازداد بذلك علمًا ويقينًا، وتبيَّن له أن العلم بذلك أظهرُ من جميع ما يطلب من العلم بالأخبار المتواترة؛ فليس في الدنيا علم مطلوب بالأخبار المتواترة إلا والعلم بآيات الرسول وشرائع دينه أظهر من ذلك، وما من حال أحد من الأنبياء والملوك والعلماء والمشايخ المتقدمين وأقواله وأفعاله وسيرته إلا والعلم بأحوال محمد [ﷺ] أظهر من العلم به وأبين، ونقله أكمل وأتم، وما من علم يُعلَم بالتواتر مما هو موجود الآن، كالعلم بالبلاد البعيدة -كعلم أهل الشام بالعراق وخراسان والهند والصين والأندلس، وعلم أهل المغرب بالشام والعراق وخراسان والهند، وعلم أهل خراسان بالشام والعراق ومصر، وعلم أهل الهند بالعراق والشام، وأمثال ذلك من علم أهل البلاد بعضهم بحال بعض- إلا وعِلم الإنسان بحال المسلمين من مشارق الأرض ومغاربها -ما هم عليه من الدين، وما ينقلونه عن نبيهم من آياته وشرائعه- أظهر من علمه بهذا كله. وهذا مما يُبيِّن أنه ليس في الوجود أمر يُعلَم بالنقول المتواترة إلا وآيات الرسول وشرائعه تُعلَم بالنقول المتواترة أعظم مما يُعلَم ذلك الأمر»[1].

فإن قال أحد: لم أسمع بتلك الآيات، ولم تتواتر عندي، فلا تقوم بها الحُجَّة عليَّ، «فيقال له: اسمع كما سمع غيرك، وحينئذٍ يحصل لك العلم. وإنما هذا

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٧٥-٤٧٧).

كقول من يقول: رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس، وأنا لم أره. فيقال له: انظر إليه كما نظر غيرك، فتره»[1].

فالعلم الحاصل من تلك الآيات بنبوة النبي علمٌ ضروري، ومما يقف المرء على كونه ضروريًّا: معرفة مدى دقة علماء الأمة في نقل الآثار وتوثيقها، وصدق النَّقَلة وحرصهم الشديد على الصدق في الرواية، ونقل القوم الكثير لها الذين يستحيل تواطؤهم على الكذب، وما يختص بكل حدث مما يقطع بصحته، ثم العلم بما تتضمنه متون هذه الآثار من الآيات الدالة على النبوة، كل ذلك يجعلنا نقطع بصحة ما ورد منها، ومن ثَم بنبوته ﷺ.

***

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١٤٠).

الفرق بين آيات الأنبياء وخوارق السحرة والكهان

وبعد أن ذكرنا طرفًا من معجزات النبي ﷺ، نذكر الفروق بين آيات الأنبياء ومعجزاتهم، وبين خوارق السحرة والكُهَّان، والتفريق بينهما من أهم الأمور، فمن لم يفرق بينهما التبس عليه الحق بالباطل، فربما كذَّب بالحق وصدَّق بالباطل!

يقول ابن تيمية: «ومن لم يُفرِّق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ويُفرِّق بين معجزات الأنبياء وكرامات الصالحين، وبين خوارق السحرة والكُهَّان ومن تقترن بهم الشياطين، وإلا التبس عليه الحق بالباطل، فإما أن يُكذِّب بالحق الذي جاء به الأنبياء الصادقون، وإما أن يُصدِّق بالباطل الذي يقوله الكاذبون والغالطون»[1].

ولما كان التباس الحق بالباطل يترتب عليه فساد الدنيا والآخرة، وكانت حاجة الناس إلى الفرق بينهما عظيمة، فقد فرق الله ﷻ بينهما، وجعل هذا الفرقان أبين الأشياء وأوضحها.

يقول ابن تيمية: «ينبغي أن يُتدبَّر هذا الموضع، وتُعرَف الفروق الكثيرة بين آيات الأنبياء، وبين ما يشتبه بها، كما يُعرف الفرق بين النبي وبين المتنبي، وبين ما يجيء به النبي وما يجيء به المتنبي، فالفرق حاصلٌ في نفس صفات هذا وصفات هذا، وأفعال هذا وأفعال هذا، وأمر هذا وأمر هذا، وخبر هذا وخبر هذا، وآيات هذا وآيات هذا؛ إذ الناس محتاجون إلى هذا الفرقان أعظم من حاجتهم إلى غيره، والله تعالى يُبيِّنه ويُيسِّره، ولهذا أخبر أنه أرسل

(١) الجواب الصحيح (١/ ٤٨٧).

رسله بالآيات البينات، وكيف يُشبَّه خير الناس بشرِّ الناس؟! ولهذا لما مثَّلوا الرسول بالساحر وغيره، قال تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾[الفرقان: ٩]»[١].

ويقول: «والفرق بين النبي والساحر أعظم من الفرق بين الليل والنهار. والنبي يأتيه مَلَكٌ كريم من عند الله ينبئه الله، والساحر والكاهن إنما معه شيطان يأمره ويخبره. قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ۝٢٢١ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۝٢٢٢ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢١-٢٢٣]. فلا الخبر كالخبر، ولا الأمر كالأمر، ولا مُخبِر هذا كمخبر هذا، ولا آمر هذا كآمر هذا، كما أنه ليس هذا مثل هذا»[٢].

فالفروق حاصلة من كل جهة، من جهة المخبِر، ومن جهة المخبَر، ومن جهة الخبر، ومن جهة الدعوة، وفي كل هذا ما يُبيِّن حقيقة الأمر، ويُظهر الفرق بين أصدق الناس وأكذبهم.

ويُبيِّن ابن تيمية مواضع الفرق بين النبي والساحر، فيقول: «والقرآن والسنة وإجماع السلف والأئمة والأدلة العقلية تدل على الفرق بين النبي والساحر من وجوه:

(١) **من جهة نفس الشخصين**: فإنَّ النبي لا يكون إلا صادقًا بَرًّا، والذي تقترن به الشياطين -كالساحر والكاهن- لا يكون صادقًا بارًّا، بل أفَّاكًا أثيمًا. فهذا أحد الفروق، وهو مبنيٌّ على: أن الله يصطفي من الملائكة رسلًا ومن الناس، وأن الله أعلمُ حيث يجعل رسالاته، فلا بد أن يكون النبي مختصًّا بما

(١) النبوات (ص: ١٥٢).
(٢) النبوات (ص: ٧٠٤).

يناسب النبوة، وأقل ذلك أن يكون صادقًا بارًّا. قال تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وقال: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾ [آل عمران: ١٦١]. فهذا أصل عظيم؛ فإنَّ تجويز النبوة في كل أحد من أصول الضلال.

(٢) **الفرق الثاني: الفرق بين الدعوتين:** فإنَّ النبي إنما يدعو إلى التوحيد والصدق والعدل وطلب الدار الآخرة، فلا بد أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والساحر لا يدعو إلى ذلك، بل إلى اتباع الهوى، وإن كان شركًا وظلمًا وفجورًا، وهذا الفرق يناسب الأول؛ فإنَّ الأول في أقواله وأعماله وأخلاقه في نفسه، وهذا الثاني هو الفرق فيما يأمر به ويدعو إليه ويخبر به.

(٣) **والفرق الثالث: في نفس آياته**، سواء كانت من جهة القدرة والتصرُّف، أو من جهة العلم والخبر، فإنَّ معجزات الأنبياء خارجة عن جنس مقدور الإنس والجن والحيوان، وأما خوارق السحرة والكُهَّان فلا تخرج عن جنس مقدور هؤلاء، مثل إمراض النفوس وقتلها، وهذا من جنس مقدور البشر، لكن يختلف أسبابها، فالساحر يفعل ذلك بأسباب خفية لا تظهر للناس. وكذلك إزالة عقل الرجل وجعله محبًّا لآخر، ومبغضًا له، فإنَّ هذا من جنس ما قد يفعله الناس، لكن يختلف طرقه وأسبابه.[1] وكذلك إزالة الأمراض التي يُعتاد إزالتها، فإنَّ الساحر قد يزيلها بأسباب غير الأسباب المعلومة. وكذلك الإخبار عن بعض الأمور الغائبة التي قد يُعلَم نظيرها، إما بمنام وإما بخبر الجن والفراسة، ونحو ذلك. بخلاف ما يخبر به النبي من الغيب الذي لا يعلمه إلا

(١) انظر: النبوات (ص: ٥٢٣).

الله، وما يأتون به من الآيات، كانقلاب العصا حية، وخروج الماء من الحجر، ونحو ذلك، ومثل انشقاق القمر، ونبع الماء من بين الأصابع، وتكثير الطعام القليل من غير مادة تُزاد عليه؛ فإنَّ هذا لا يأتي به ساحر، ولكن قد يأتي بطعام أو شراب أو مال من مكان آخر، لأن الشياطين تحمله له، ولهذا لم يكن شيء من هذا من معجزات النبي ﷺ، وإنما كانت معجزاته من القسم الأول..

(٤) **الفرق الرابع: أن المعجزات لا يمكن معارضتها، بخلاف خوارق السحرة**، فإنه يمكن معارضتها، لأن النبي لا يعارضه نبيٌّ قبله؛ إذ كان الأنبياء يُصدِّق بعضهم بعضًا، وغير الأنبياء لا يمكنهم الإتيان بمثل آيات الأنبياء. وأما السحرة فإنه بعضهم يعارض بعضًا، ولهذا كان السحرة يبطل بعضهم سحر بعض، ويسحر المسحور للساحر، كما يوجد بين المتقاتلين من بني آدم، بخلاف آيات الأنبياء»[1].

وسبب الاشتباه في هذا: ظنُّ بعض الناس أن كل من أتى بأمر خارق لعادتهم، فإن هذا الخرق للعادة هو من جنس معجزات الأنبياء. وهذا باطل بلا شك؛ فإن أكفر الناس بالخالق ﷻ يمكن أن يأتي بخوارق ومكاشفات، ولهذا اشتد ابن تيمية على من ظن أن الإتيان بالخوارق علامةُ قرب من الله، فقال: «فيظن هذا الضالُّ أنَّ كل مَن كاشف أو خرق عادةً كان وليًّا لله. ومن اعتقد هذا فهو كافر بإجماع المسلمين واليهود والنصارى؛ فإنَّ كثيرًا من الكفار والمشركين -فضلًا عن أهل الكتاب- يكون لهم من المكاشفات وخرق العادات بسبب شياطينهم أضعاف ما لهؤلاء، لأنه كلما كان الرجل أضلَّ وأكفرَ كان الشيطان إليه أقرب. لكن لا بد في جميع مكاشفة هؤلاء من الكذب والبهتان، ولا بد في أعمالهم

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٦٣٢-٦٣٨).

من فجورٍ وطغيان، كما يكون لإخوانهم من السحرة والكُهَّان. قال الله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ [الشعراء: ٢٢١-٢٢٢]. فكل من تنزَّلت عليه الشياطين لا بد أن يكون فيه كذب»[١].

وقد كان لابن تيمية مع هؤلاء صولات وجولات، فلم يكن هذا مجرد تنظير منه، وقد أنكر عليهم ظنهم أن إتيانهم بالخوارق يجعلهم أولياء أو أنبياء، ومن ذلك ما قاله لهم: «ومع هذا، فلو دخلتم النار وخرجتم منها سالمين حقيقةً، ولو طِرْتُم في الهواء، ومشيتم على الماء، ولو فعلتم ما فعلتم = لم يكن في ذلك ما يدل على صحة ما تدَّعونه من مخالفة الشرع، ولا على إبطال الشرع؛ فإن الدجَّال الأكبر يقول للسماء: «أمطري»، فتُمطِر، وللأرض: «أنبتي»، فتُنبِت، وللخربة: «أخرجي كنوزك»، فتُخرج كنوزها تتبعه، ويقتل رجلًا ثم يمشي بين شِقَّيه، ثم يقول له: «قم»، فيقوم، ومع هذا فهو دجال كذاب ملعون»[٢].

ويقول أيضًا: «ومثل هذا يحدث كثيرًا لغير الحلَّاج ممن له حال شيطاني، ونحن نعرف كثيرًا من هؤلاء في زماننا وغير زماننا، مثل شخص -هو الآن بدمشق- كان الشيطان يحمله من جبل الصالحية إلى قرية حول دمشق، فيجيء من الهواء إلى طاقة البيت الذى فيه الناس فيدخل وهم يرونه، ويجيء بالليل إلى باب الصغير فيعبرمنه هو ورفيقه، وهو من أفجر الناس»[٣].

وقد أفاض ابن تيمية في بيان أوجه فساد أفعال هؤلاء، وبطلان دلالتها على القرب من الله، فضلًا عن أن تدل على نبوة أو رسالة، وبيَّن أوجه الفرق

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٤٤٥).
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ١٣٨-١٣٩).
(٣) جامع الرسائل (١/ ١٩٢).

بين خوارقهم ومعجزات الأنبياء، وقد جاء كلامه هذا في مواضع متعددة من كتبه، فصَّل في بعضها وأجمل في بعض، وأهمها ما في كتابه الفذ «النبوات»؛ فقد ذكر في موضعين منه اثني عشر فرقًا تقريبًا في كلٍّ منهما، كأنه يُفصِّل في أحدهما ما أجمل في الآخر ويشرحه ويمثل له،[1] وأنا جامعٌ كلامه فيهما -إن شاء الله- فيما يأتي:

• **الأول**: «أن النبي صادقٌ فيما يخبر به عن الكتب، لا يكذب قط. ومن خالفهم من السحرة والكُهَّان لا بد أن يكذب، كما قال: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ [الشعراء: ٢٢١-٢٢٢]»[2]. فـ«ما تخبر به الأنبياء لا يكون إلا صدقًا، وأما ما يُخبر به من خالفهم -من السحرة، والكُهَّان، وعُبَّاد المشركين، وأهل الكتاب، وأهل البدع والفجور من المسلمين- فإنه لا بد فيه من الكذب»[3].

• **الثاني (من جهة ما يأمر به الأنبياء ويفعلونه، وما يأمر به مخالفوهم ويفعلونه)**: أن «الأنبياء لا يأمرون إلا بالعدل وطلب الآخرة وعبادة الله وحده، وأعمالهم البر والتقوى. ومخالفوهم يأمرون بالشرك والظلم، ويُعظِّمون الدنيا، وفي أعمالهم الإثم والعدوان»[4]. ويقول في الموضع الآخر: «الأنبياء لا تأمر إلا بالعدل، ولا تفعل إلا العدل. وهؤلاء المخالفون لهم لا بد لهم من الظلم؛ فإنَّ ما خالف العدل لا يكون إلا ظلمًا، فيدخلون في العدوان على الخلق، وفعل الفواحش، والشرك، والقول على الله بلا علم، وهي المحرمات

(١) الموضع المجمل: النبوات (ص: ٥٥٨-٥٦٠)، والموضع المفصل: النبوات (ص: ١٠٧٤-١٠٩١).
(٢) النبوات (ص: ٥٥٨).
(٣) النبوات (ص: ١٠٧٤).
(٤) النبوات (ص: ٥٥٨).

التي حرَّمها الله مطلقًا، كما قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣]»[1].[2]

• **الثالث**: «أن السحر والكهانة ونحوهما أمور معتادة معروفة لأصحابها، ليست خارقةً لعادتهم. وآيات الأنبياء لا تكون إلا لهم ولمن اتبعهم»[3]، فـ«ما يأتي به من يخالفهم معتادٌ لغير الأنبياء، كما هو معتاد للسحرة والكُهَّان وعُبَّاد المشركين وأهل الكتاب وأهل البدع والفجور. وآيات الأنبياء هي معتادة أنها تدلُّ على خبر الله وأمره، على علمه وحكمه، فتدل على أنهم أنبياء، وعلى صدق من أخبر بنبوتهم، سواء كانوا هم المخبرين أو غيرهم. وكرامات الأولياء هي من هذا؛ فإنهم يخبرون بنبوة الأنبياء. وكذلك أشراط الساعة، هي أيضًا تدل على صدق الأنبياء؛ إذ كانوا قد أخبروا بها. فالذي جعله أولئك -من كرامات الأولياء، وأشراط الساعة- ناقضًا لآيات الأنبياء؛ إذ هو من جنسها، ولا يدل عليها، فأولئك كذَّبوا بالموجود، وهؤلاء سوَّوا بين الآيات وغيرها، فلم يكن في الحقيقة عندهم آية، وكانت الآيات عند أولئك منتقضة. وأولئك نصروا جهلهم بالتكذيب بالحق، وهؤلاء نصروا جهلهم أيضًا بقول الباطل، فقالوا: إن الآية هي المقرونة بالدعوى التي لا تُعارَض، وزعموا أنه لا يمكن معارضة السحر والكِهانة إذا جُعل آية، وأنه إذا لم يُعارَض كان آية،

(١) النبوات (ص: ١٠٧٤-١٠٧٥).

(٢) للاستزادة انظر: الجواب الصحيح (٤/ ١٣٣-١٣٤)، (٤/ ٦٣٤-٦٣٥)، النبوات (ص: ١٦٧-١٧٠)، مجموع الفتاوى (١/ ٨٤-٨٥)، (١٢/ ١٨-١٩) (١٧/ ٥٠٧)، جامع الرسائل (١/ ١٩٥-١٩٦)، شرح الأصبهانية (ص: ٥٤٢-٥٤٣)، (ص: ٦٨٢-٦٨٣)، منهاج السنة (٢/ ٤١٩-٤٢١)، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص: ٢٣-٢٤).

(٣) النبوات (ص: ٥٥٨).

وهو تكذيبٌ بالحق أيضًا؛ فإنه قد ادَّعاه غير نبي، ولم يعارض. فالطائفتان أدخلت في الآيات ما ليس منها، وأخرجت منها ما هو منها. فكرامات الأولياء وأشراط الساعة من آيات الأنبياء، وأخرجوها، والسحر والكهانة ليس من آياتهم، وأدخلوها، أو سوَّوا بينها وبين الآيات»[1].

• **الرابع**: «أن الكِهانة والسحر يناله الإنسان بتعلُّمه وسعيه واكتسابه، وهذا مُجرَّب عند الناس، بخلاف النبوة؛ فإنه لا ينالها أحدٌ باكتسابه»[2].

• **الخامس**: «أن النبوة لو قُدِّر أنها تُنال بالكسب، فإنما تُنال بالأعمال الصالحة والصدق والعدل والتوحيد، لا تحصل مع الكذب على من دون الله، فضلًا عن أن تحصل مع الكذب على الله. فالطريق الذي تحصل به -لو حصلت بالكسب- مستلزمٌ للصدق على الله فيما يخبر به»[3]؛ «فإنه لا يقول عاقل: إن أحدًا يصير نبيًّا بالكذب والظلم، بل بالصدق والعدل، سواء قال: إن النبوة جزاء على العمل، أو قال: إنه إذا زكَّى نفسه، فاض عليه ما يفيض على الأنبياء. فعلى القولين، هي مستلزمة لالتزام الصدق والعدل. وحينئذٍ فيمتنع أنَّ صاحبها يكذب على الله؛ فإن ذلك يفسدها، بخلاف من خالف الأنبياء من السحرة والكُهَّان وعُبَّاد المشركين وأهل البدع والفجور من أهل الملل -أهل الكتاب والمسلمين- فإن هؤلاء تحصل لهم الخوارق مع الكذب والإثم، بل خوارقهم مع ذلك أشد، لأنهم يخالفون الأنبياء. وما ناقض الصدق والعدل، لم يكن إلا كذبًا وظلمًا. فكل من خالف طريق الأنبياء، لا بد له من الكذب والظلم، إما عمدًا وإما جهلًا. وقوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ [الشعراء: ٢٢٢] ليس من شرطه أن يتعمَّد الكذب،

(١) النبوات (ص: ١٠٧٥-١٠٧٦).
(٢) النبوات (ص: ٥٥٨).
(٣) النبوات (ص: ٥٥٩).

بل من كان جاهلًا يتكلم بلا علم فيكذب، فإن الشياطين تنزل عليه أيضًا؛ إذ مَن أخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه -من غير اجتهاد يُعذَر به- فهو كذَّاب. ولهذا يصف الله المشركين بالكذب، وكثيرٌ منهم لا يتعمَّد ذلك. وكذلك قال النبي ﷺ لمَّا أفتى أبو السنابل بأن المتوفى عنها الحامل لا تحل بوضع الحمل، بل تعتدُّ أبعد الأجلين، فقال: «**كذب أبو السنابل**»، أي في قوله بأن المتوفى عنها الحامل لا تحل بوضع الحمل، بل تعتد أبعد الأجلين. وكذلك لمَّا قال بعضهم: ابن الأكوع حبط عمله، قال النبي ﷺ: «**كذب مَن قالها، إنه لجاهدٌ مجاهد**». ونظائره كثيرة. فالأنبياء لا يقع في إخبارهم عن الله كذب، لا عمدًا ولا خطأً، وكل من خالفهم لا بد أن يقع في خبره عن الله كذبٌ ضرورةً؛ فإنَّ خبره إذا لم يكن مطابقًا لخبرهم كان مخالفًا له، فيكون كذبًا»[1].

• **السادس**: «أن ما يأتي به الكُهَّان والسحرة لا يخرج عن كونه مقدورًا للجن والإنس، وهم مأمورون بطاعة الرسل، وآيات الرسل لا يقدر عليها لا جنٌّ ولا إنس، بل هي خارقة لعادة كل من أُرسل النبي إليه. ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]»[2].

• **السابع**: أن خوارق السحرة والكهان وغيرهم «يمكن أن تُعارض بمثلها، وآيات الأنبياء لا يمكن أحدًا أن يعارضها بمثلها»[3]، فـ«ما يأتي به السحرة والكُهَّان وكل مخالفٍ للرسل، تمكن معارضته بمثله وأقوى منه، كما هو الواقع لمن عرف هذا الباب. وآيات الأنبياء لا يمكن أحدًا أن يعارضها، لا

(١) النبوات (ص: ١٠٧٦-١٠٧٨).
(٢) النبوات (ص: ٥٥٩).
(٣) النبوات (ص: ٥٥٩).

بمثلها ولا بأقوى منها، وكذلك كرامات الصالحين لا تعارض، لا بمثلها ولا بأقوى منها، بل قد يكون بعضها آيات أكبر من بعض، وكذلك آيات الصالحين، لكنها متصادقة متعاونة على مطلوب واحد، وهو عبادة الله وتصديق رسله. فهي آيات ودلائل وبراهين متعاضدة على مطلوب واحد، والأدلة بعضها أدلُّ وأقوى من بعض. ولهذا كان المشايخ -الذين يتحاسدون ويتعادون، ويقهر بعضهم بعضًا بخوارقه، إما بقتل وإمراض، وإما بسلب حاله وعزله عن مرتبته، وإما غير ذلك- خوارقهم شيطانية، ليست من آيات الأنبياء والأولياء. وكثيرٌ من هؤلاء يكون في الباطن كافرًا منافقًا، وكثير منهم يموت على غير الإسلام، وكثير منهم يكون مسلمًا مع ظُلمٍ يعرف أنه ظلم، ومنهم من يكون جاهلًا يحسب أن ما هو عليه مما أمر الله به ورسوله. وهذا كما يقع للملوك المتنازعين على المُلك مِن قَهْر بعضهم لبعض. فهذا خارجٌ عن سنة رسول الله ﷺ، وسنة خلفائه الراشدين»[1].

• **الثامن**: أن خوارق مخالفي الأنبياء «ليست خارقة لعادات بني آدم، بل كل ضَرْبٍ منها معتادٌ لطائفة غير الأنبياء. وأما آيات الأنبياء، فليست معتادةً لغير الصادقين على الله، ولمن صدقهم»[2]، فـ«آيات الأنبياء هي الخارقة للعادات، عادات الإنس والجن، بخلاف خوارق مخالفيهم؛ فإنَّ كل ضَرْبٍ منها معتادٌ لطائفة غير الأنبياء. وآيات الأنبياء ليست معتادةً لغير الذين يصدُقون على الله، ويُصدِّقون من صدق على الله، وهم الذين جاءوا بالصدق وصدَّقوا. وتلك معتادة لمن يفتري الكذب على الله، أو يُكذِّب بالحق لما جاءه. فتلك آياتٌ على كذب أصحابها، وآيات الأنبياء آياتٌ على صدق أصحابها؛ فإن الله

(١) النبوات (ص: ١٠٨١-١٠٨٢)، وانظر أيضًا: (ص: ٥٠٢-٥٠٣).
(٢) النبوات (ص: ٥٥٩).

سبحانه لا يُخلي الصادق مما يدل على صدقه، ولا يُخلي الكاذب مما يدل على كذبه؛ إذ مِن نَعْتِه ما أخبر به في قوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِن يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشورى: ٢٤]. ثم قال خبرًا مبتديًا: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ [الشورى: ٢٤]. فهو سبحانه لا بد أن يمحق الباطل، ويُحِقَّ الحق بكلماته. وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ١٦-١٨]. كما أخبر في موضعٍ أنه لم يخلق الخلق عبثًا ولا سُدًى، وإنما خلقهم بالحق وللحق، فلا بد أن يجزي هؤلاء وهؤلاء، بإظهار صدق هؤلاء، وإظهار كذب هؤلاء، كما قال: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨]»[(١)].

• **التاسع**: أن آيات الأنبياء «قد لا يقدر عليها مخلوق، لا الملائكة ولا غيرهم، كإنزال القرآن، وتكليم موسى، وتلك تقدر عليها الجن والشياطين»[(٢)]، فآيات الأنبياء «لا تكون مقدورةً للملائكة ولا للجن ولا للإنس، وإن كانت الملائكة قد يكون لهم فيها سبب، بخلاف تلك؛ فإنها إما مقدورة للإنس أو للجن، أو مما يمكنهم التوصُّل إليها بسبب. وأما كرامات الصالحين فهي من آيات الأنبياء كما تقدَّم، ولكن ليست من آياتهم الكبرى، ولا يتوقف إثبات النبوة عليها، وليست خارقة لعادة الصالحين، بل هي معتادة في الصالحين من أهل الملل، في أهل الكتاب والمسلمين. وآيات الأنبياء التي يختصُّون بها خارقة لعادة الصالحين»[(٣)].

(١) النبوات (ص: ١٠٨٢-١٠٨٣).
(٢) النبوات (ص: ٥٥٩).
(٣) النبوات (ص: ١٠٨٤).

• **العاشر**: «أنه إذا كان من الآيات ما يقدر عليه الملائكة، فإن الملائكة لا تكذب على الله، ولا تقول لبشرٍ إن الله أرسلك ولم يرسله، وإنما يفعل ذلك الشياطين. والكرامات معتادة في الصالحين منا، ومَن قبلنا، ليست خارقةً لعادة الصالحين، وآيات الأنبياء خارقة لعادة الصالحين. وهذه تُنال بالصلاح، بدعائهم وعبادتهم، ومعجزات الأنبياء لا تُنال بذلك، ولو طلبها الناس، حتى يأذن الله فيها. ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْآيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٩]، ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً﴾ [الأنعام: ٣٧]»[1]، فـ«خوارق غير الأنبياء -الصالحين، والسحرة، والكُهَّان، وأهل الشرك والبدع- تُنال بأفعالهم، كعبادتهم، ودعائهم، وشركهم، وفجورهم، ونحو ذلك. وأما آيات الأنبياء فلا تحصل بشيء من ذلك، بل الله يفعلها آيةً وعلامةً لهم، وقد يُكرمهم بمثل كرامات الصالحين وأعظم من ذلك مما يقصد به إكرامهم، لكن هذا النوع يُقصد به الإكرام والدلالة، بخلاف الآيات المجردة، كانشقاق القمر، وقلب العصا حية، وإخراج يده بيضاء، والإتيان بالقرآن، والإخبار بالغيب الذي يختص الله به. فأمرُ الآيات إلى الله، لا إلى اختيار المخلوق، والله يأتي بها بحسب علمه وحكمته وعدله ومشيئته ورحمته، كما يُنزل ما ينزله من آيات القرآن، وكما يخلق من يشاء من المخلوقات، بخلاف ما حصل باختيار العبد، إما لكونه يفعل ما يوجبه، أو يدعو الله به فيجيبه. فالخوارق التي ليست آيات: تارةً تكون بدعاء العبد، والله تعالى يجيب دعوة المضطر إذا دعاه وإن كان كافرًا، لكن للمؤمنين من إجابة الدعاء ما ليس لغيرهم. وتارةً تكون بسعيه في أسبابها، مثل توجُّهه بنفسه وأعوانه، وبمن يطيعه من الجن والإنس في حصولها. وأما آيات الأنبياء: فلا تحصل بشيء من ذلك»[2].

(١) النبوات (ص: ٥٥٩-٥٦٠).
(٢) النبوات (ص: ١٠٨٤-١٠٨٥).

• **الحادي عشر**: «أن النبي قد تَقَدَّمَه أنبياء، فهو لا يأمر إلا بجنس ما أمرت به الرسل قبله، فله نُظَراء يُعتبر بهم. وكذلك الساحر والكاهن له نظراء يُعتبر بهم»[1]، فالنبي «لا يأمر إلا بما أمرت به الأنبياء، من عبادة الله وحده، والعمل بطاعته، والتصديق باليوم الآخر، والإيمان بجميع الكتب والرسل، فلا يمكن خروجه عما اتفقت عليه الأنبياء. وأما السحرة والكُهَّان والمشركون وأهل البدع من أهل الملل، فإنهم يَخرجون عما اتفقت عليه الأنبياء، فكلهم يشركون مع تنوُّعهم، ويُكذِّبون ببعض ما جاء به الأنبياء. والأنبياء كلهم مُنزَّهون عن الشرك، وعن التكذيب بشيء من الحق الذي بعث الله به نبيًّا. قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [النحل: ٣٦]»[2].

• **الثاني عشر**: «أن النبي لا يأمر إلا بمصالح العباد في المعاش والمَعاد، فيأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، فيأمر بالتوحيد والإخلاص والصدق، وينهى عن الشرك والكذب والظلم. فالعقول والفِطَر توافقه، كما توافقه الأنبياء قبله، فيُصدِّقه صريح المعقول وصحيح المنقول الخارج عما جاء به»[3]، والأنبياء «بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتبديلها وتغييرها، فلا يأمرون إلا بما يوافق المعروف في العقول، الذي تتلقَّاه القلوب السليمة بالقبول. فكما

(١) النبوات (ص: ٥٦٠).
(٢) النبوات (ص: ١٠٨٦).
(٣) النبوات (ص: ٥٦٠).

أنهم هم لا يختلفون، فلا يناقض بعضهم بعضًا، بل دينهم ومِلَّتهم واحد وإن تنوعت الشرائع، فهم أيضًا موافقون لموجب الفطرة التي فطر الله عليها عباده، موافقون للأدلة العقلية لا يُناقضونها قط، بل الأدلة العقلية الصحيحة كلها توافق الأنبياء لا تخالفهم. وآيات الله السمعية والعقلية العيانية والسماعية كلها متوافقة متصادقة متعاضدة، لا يناقض بعضها بعضًا»[1].

فهذه فروق تفصيلية، لا يلتبس على من تأمَّلها -إن شاء الله- خوارق المبطلين بآيات الأنبياء؛ فالشياطين لا تنزل إلا على الأنفس الخبيثة التي تفعل مقصودها من الكفر والكذب والفجور، ولا تقدر الشياطين إلا على أفعال معينة، سواء من جهة العلم أو من جهة القدرة، فلا تبلغ أفعالها آيات الأنبياء، كما قال ابن تيمية: «أمور الطلاسم لا تبلغ مثل هذا، وأنه ليس في الأرض ما يقارب هذا، وأن الطلاسم أمور معتادة معروفة بأسباب معروفة، ولهذا يصنع الرجل طِلَسْمًا ويصنع الآخر مثله أو أعظم منه، وأما هذا فخارجٌ عن قدرة البشر»[2].

فأما من جهة القدرة، فلا تبلغ أفعال المبطلين آيات الأنبياء ولا تقاربها، لأن أسباب خوارق المبطلين مقدورة لغيرهم، ولكنها خفية على كثير من الناس، وأما من جهة العلم والكشف، فلا يكون كشفهم إلا مقترنًا بما يظهر كذبه، كما قال ابن تيمية: «وهؤلاء من جنس الكُهَّان، قد يُوحُون إلى أوليائهم من الإنس بعضَ ما يكاشفون به، ولا بُدَّ أن يكذبوا في بعض ما يُخبِرون به»[3].

(١) النبوات (ص: ١٠٩٠-١٠٩١).
(٢) الصفدية (١/ ٢٢١)، النبوات (ص: ١٩٢-١٩٣).
(٣) جامع المسائل (١/ ٢١٧)، منهاج السنة (٣/ ٢٢٨)، النبوات (ص: ١٤٦-١٤٧).

ويقول ابن تيمية: «جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر، بل وعن مقدور جنس الحيوان. وأما خوارق مخالفيهم كالسحرة والكُهَّان، فإنها من جنس أفعال الحيوان من الإنس وغيره من الحيوان والجن، مثل قتل الساحر وتمريضه لغيره، فهذا أمرٌ مقدور معروفٌ للناس بالسِّحر وغير السحر، وكذلك ركوب المكنسة أو الخابية أو غير ذلك حتى تطيرَ به، وطيرانه في الهواء من بلد إلى بلد، هذا فعلٌ مقدور للحيوان؛ فإنَّ الطير يفعل ذلك، والجن تفعل ذلك. وقد أخبر الله أنَّ العفريت قال لسليمان: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾ [النمل: ٣٩]، وهذا تصرُّفٌ في أعراض الحي؛ فإنَّ الموت والمرض والحركة أعراض، والحيوان يقبل في العادة مثل هذه الأعراض، ليس في هذا قلب جنسٍ إلى جنس، ولا في هذا ما يختص الرب بالقدرة عليه، ولا مايختص به الملائكة. وكذلك إحضار ما يُحضر من طعام أو نفقة أو ثياب أو غير ذلك من الغيب، وهذا إنما هو نقلُ مالٍ من مكان إلى مكان، وهذا تفعله الإنس والجن، لكن الجن تفعله والناس لا يبصرون ذلك. وهذا بخلاف كون الماء القليل نفسه يفيض حتى يصير كثيرًا، بأن ينبع من بين الأصابع من غير زيادة يُزادها، فهذا لا يقدر عليه إنسي ولا جني»[1].

***

(١) النبوات (ص: ١٤٤-١٤٥).

التحدي القرآني

من أعظم الآيات الدالة على نبوة محمد ﷺ عند ابن تيمية: «التحدي القرآني»، وقد توسع في ذكره، حتى يمكن أن يشمل ما ذُكر في القرآن من دلائل النبوة (كالإخبار بالغيوب)، فالتحدي القرآني عنده لا يقتصر على لفظه ونظمه وبلاغته، بل يقول إنه مُعجِز بكل ما فيه، وسيأتي بيان هذا إن شاء الله.

يقول ابن تيمية: «والقرآن نفسه هو قول الله، وفيه شهادة الله بما أخبر به الرسول، وإنزاله على محمد وإتيان محمد به هو آية وبرهان، وذلك من فِعل الله؛ إذ كان البشر لا يقدرون على مثله، لا يقدر عليه أحد من الأنبياء ولا الأولياء ولا السحرة ولا غيرهم، كما قال: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]. ومحمد ﷺ أخبر بهذا في أول أمره، إذ كانت هذه الآية في سورة ﴿سُبْحَٰنَ﴾ [الإسراء: ١] وهي مكية، صدَّرها بذكر الإسراء الذي كان بمكة باتفاق الناس، وقد أخبر خبرًا وأكَّده بالقسم عن جميع الثَّقَلين -إنسهم وجنهم- أنهم إذا اجتمعوا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله، بل يعجزون عن هذا. وهذا فيه آيات لنبوته: منها: إقدامه على هذا الخبر العظيم عن جميع الإنس والجن إلى يوم القيامة بأنهم لا يفعلون هذا، بل يعجزون عنه. هذا لا يُقدِم عليه من يطلب الناس أن يُصدِّقوه إلا وهو واثقٌ بأن الأمر كذلك؛ إذ لو كان عنده شك في ذلك لجوَّز أن يظهر كذبه في هذا الخبر فيفسد عليه ما قصده، وهذا لا يُقدِم عليه عاقل مع اتفاق الأمم -المؤمن بمحمد، والكافر به- على كمال عقله ومعرفته وخبرته؛ إذ ساس العالم سياسة لم يَسُسْهم أحدٌ بمثلها. ثم جعلُه هذا في القرآن المتلوِّ المحفوظ إلى يوم القيامة، الذي يقرأ به في الصلوات،

ويسمعه العام والخاص، والولي والعدو = دليل على كمال ثقته بصدق هذا الخبر، وإلا لو كان شاكًّا في ذلك لخاف أن يظهر كذبه عند خلقٍ كثير، بل عند أكثر من اتبعه ومن عاداه، وهذا لا يفعله من يقصد أن يُصدَّق، فمن يقصد أن يُصدِّقه الناس لا يقول مثل هذا ويُظهره هذا الإظهار ويُشيعه هذه الإشاعة ويُخلِّده هذا التخليد، إلا وهو جازمٌ عند نفسه بصدقه. ولا يُتصور أنَّ بشرًا يجزم بهذا الخبر إلا أن يعلم أن هذا مما يعجز عنه الخلق؛ إذ عِلم العالم بعجز جميع الإنس والجن إلى يوم القيامة هو من أعظم دلائل كونه معجزًا وكونه آية على نبوته، فهذا من دلائل نبوته في أول الأمر عند من سمع هذا الكلام وعَلِمَ أنه من القرآن الذي أُمر ببلاغه إلى جميع الخلق، وهو وحده كافٍ في العلم بأن القرآن معجز. دع ما سوى ذلك من الدلائل الكثيرة على أنه معجز، مثل: عجز جميع الأمم عن معارضته مع كمال الرغبة والحرص على معارضته، وعدم الفعل مع كمال الداعي يستلزم عدم القدرة، فلمَّا كان داعي العرب وغيرهم على المعارضة تامًّا، وانتفت المعارضة، عُلم عجز جميع الأمم عن معارضته، وهذا برهانٌ ثانٍ يُعلم به صدق هذا الخبر، وصدق هذا الخبر آية لنبوته غير العلم بأن القرآن معجز؛ فإنَّ ذلك آية مستقلة لنبوته، وهي آية ظاهرة باقية إلى آخر الدهر، معلومة لكل أحد، وهي من أعظم الآيات. فإنَّ كونه معجزًا يُعلم بأدلة متعددة، والإعجاز فيه من وجوه متعددة، فتنوعت دلائل إعجازه، وتنوعت وجوه إعجازه، وكل وجه من الوجوه هو دالٌّ على إعجازه، وهذه جُمَل لبسطها تفصيل طويل. ولهذا قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ

يُؤْمِنُونَ ﴾ [العنكبوت: ٥٠-٥١]. فهو كافٍ في الدعوة والبيان، وهو كافٍ في الحجة والبرهان»[1].

فالقرآن نفسه آية باقية ما بقيت الدنيا وبقي الزمان، وفي هذا قال ابن تيمية: «والقرآن آيته باقية على طول الزمان، من حين جاء به الرسول تُتلى آيات التحدِّي به، ويُتلى قوله: ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا صَٰدِقِينَ ﴾ [الطور: ٣٤]، و﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ ﴾ [هود: ١٣]، و﴿ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [يونس: ٣٨]، ويُتلى قوله: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]. فنفس إخبار الرسول بهذا في أول الأمر، وقطعه بذلك، مع علمه بكثرة الخلق = دليل على أنه كان خارقًا يعجز الثَّقَلين عن معارضته، وهذا لا يكون لغير الأنبياء. ثم مع طول الزمان، قد سمعه الموافق والمخالف، والعرب والعجم، وليس في الأمم مَن أظهر كتابًا يقرؤه الناس وقال: إنه مثله. وهذا يعرفه كل أحد. وما من كلام تكلم به الناس -وإن كان في أعلى طبقات الكلام لفظًا ومعنى- إلا وقد قال الناس نظيره وما يشبهه ويقاربه، سواء كان شعرًا أو خطابة أو كلامًا في العلوم والحِكَم والاستدلال والوعظ والرسائل وغير ذلك، وما وُجد من ذلك شيءٌ إلا ووُجد ما يشبهه ويقاربه. والقرآن مما يعلم الناس عربهم وعجمهم أنه لم يُوجَد له نظير، مع حرص العرب وغير العرب على معارضته، فلفظه آية، ونظمه آية، وإخباره بالغيوب آية، وأمره ونهيه آية، ووعده ووعيده آية، وجلالته وعظمته وسلطانه على القلوب آية، وإذا تُرجم بغير العربي كانت معانيه آية، وكل ذلك لا يوجد له نظير في العالم. وإذا قيل إن التوراة والإنجيل والزبور

(١) الجواب الصحيح (٤/ ١٧٣-١٧٦).

لم يُوجَد لها نظيرٌ أيضًا، لم يضرَّنا ذلك؛ فإنَّا قلنا: إن آيات الأنبياء لا تكون لغيرهم، وإن كانت لجنس الأنبياء، كالإخبار بغيب الله، فهذه آية يشتركون فيها، وكذلك إحياء الموتى قد كان آيةً لغير واحدٍ من الأنبياء غير المسيح، كما كان ذلك لموسى وغيره»[1].

فالقرآن مُعجِز من غير وجه، وقد بيَّن ابن تيمية أوجه إعجازه في كلام طويل، فقال: «والقرآن كلام الله، وفيه الدعوة والحجة، فله به اختصاص على غيره كما ثبت عنه في الصحيح أنه قال: «**ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أُوتي من الآيات ما آمن على مثله البشر، وإنما كان الذي أُوتيته وحيًا أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكونَ أكثرَهم تابعًا يوم القيامة**». والقرآن يظهر كونه آية وبرهانًا له من وجوه: جملةً وتفصيلًا.

أما الجملة: فإنه قد علمت الخاصة والعامة من عامة الأمم علمًا متواترًا أنه هو الذي أتى بهذا القرآن، وتواترت بذلك الأخبار أعظم من تواترها بخبر كل أحد من الأنبياء والملوك والفلاسفة وغيرهم. والقرآن نفسه فيه تحدِّي الأمم بالمعارضة، والتحدي هو أن يَحدُوهم: أي يدعوهم ويبعثهم إلى أن يعارضوه، فيقال فيه: حداني على هذا الأمر: أي بعثني عليه، ومنه سُمِّي حادي العِيس؛ لأنه بحداه يبعثها على السير. وقد يريد بعض الناس بالتحدي دعوى النبوة، ولكنه أصله الأول. قال تعالى في سورة الطور: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾ [الطور: ٣٣-٣٤]. فهنا قال: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾ [الطور: ٣٤] في أنه تقوَّله، فإنه إذا كان محمد قادرًا على أن يتقوَّله -كما يقدر الإنسان على أن يتكلم بما يتكلم به من

(١) النبوات (ص: ٥١٥-٥١٧).

نظم ونثر- كان هذا ممكنًا للناس الذين هم من جنسه، فأمكن الناسَ أن يأتوا بمثله.

ثم إنه تحدَّاهم بعشر سور مثله، فقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[هود: ١٣]، ثم تحدَّاهم بسورة واحدة منه، فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٧-٣٨]، فطلب منهم أن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات هم وكل من استطاعوا من دون الله، ثم تحدَّاهم بسورة واحدة هم ومن استطاعوا، وقال: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[هود: ١٤]، وهذا أصل دعوته، وهو الشهادة بأنه لا إله إلا الله، والشهادة بأن محمدًا رسول الله. وقال تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [هود: ١٤]، كما قال: ﴿لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾ [النساء: ١٦٦]. أي: هو يعلم أنه منزل، لا يعلم أنه مفترى، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٣٧]. أي: ما كان لأن يفترى، يقول: ما كان ليفعل هذا، فلم ينفِ مجرد فعله، بل نفى احتمال فعله، وأخبر بأن مثل هذا لا يقع، بل يمتنع وقوعه، فيكون المعنى: ما يمكن، ولا يُحتمل، ولا يجوز أن يفترى هذا القرآن من دون الله؛ فإن الذي يفتريه من دون الله مخلوق، والمخلوق لا يقدر على ذلك.

وهذا التحدي كان بمكة، فإن هذه السور مكية: سورة يونس وهود والطور، ثم أعاد التحدي في المدينة بعد الهجرة، فقال في البقرة -وهي سورة مدنية-:

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]، ثم قال: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[البقرة: ٢٤]. فذكر أمرين، أحدهما قوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ [البقرة: ٢٤]، يقول: إذا لم تفعلوا فقد علمتم أنه حق، فخافوا الله أن تُكذِّبوه، فيحيق بكم العذاب الذي وعد به المكذبين، وهذا دعاء إلى سبيل ربه بالموعظة الحسنة، بعد أن دعاهم بالحكمة، وهو جدالهم بالتي هي أحسن. والثاني قوله: ﴿وَلَن تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٤]، و«لن» لنفي المستقبل، فبتَّ الخبر أنهم فيما يستقبل من الزمان لا يأتون بسورة من مثله، كما أخبر قبل ذلك. وأمره أن يقول في سورة ﴿سُبْحَانَ﴾ [الإسراء: ١]، وهي سورة مكية، افتتحها بذكر الإسراء، وهو كان بمكة بنص القرآن والخبر المتواتر، وذكر فيها من مخاطبته للكفار بمكة ما يبين بذلك بقوله: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]. فعمَّ بأمره له أن يخبر بالخبر جميعَ الخلق مُعجِّزًا لهم، قاطعًا بأنهم إذا اجتمعوا كلهم لا يأتون بمثل هذا القرآن، ولو تظاهروا وتعاونوا على ذلك، وهذا التحدي والدعاء هو لجميع الخلق، وهذا قد سمعه كل من سمع القرآن وعرفه، الخاص والعام، وعُلم مع ذلك أنهم لم يعارضوه، ولا أتوا بسورة مثله، ومن حين بُعث وإلى اليوم الأمر على ذلك، مع ما علم من أن الخلق كلهم كانوا كفارًا قبل أن يُبعث، ولما بُعث إنما تبعه قليل، وكان الكفار من أحرص الناس على إبطال قوله، مجتهدين بكل طريق ممكن، تارةً يذهبون إلى أهل الكتاب فيسألونهم عن أمور من الغيب حتى يسألوه عنها، كما سألوه عن قصة يوسف وأهل الكهف وذي القرنين كما تقدم، وتارةً يجتمعون في مجمع بعد مجمع على ما يقولونه فيه، وصاروا يضربون له الأمثال، فيشبهونه بمن ليس

مثله لمجرَّد شبهٍ ما مع ظهور الفرق. فتارةً يقولون: مجنون، وتارةً يقولون: ساحر، وتارةً يقولون: كاهن، وتارةً يقولون: شاعر، إلى أمثال ذلك من الأقوال التي يعلمون -هم وكل عاقل سمعها- أنها افتراء عليه.

فإذا كان قد تحدَّاهم بالمعارضة -مرة بعد مرة- وهي تبطل دعوته، فمعلومٌ أنهم لو كانوا قادرين عليها لفعلوها؛ فإنه مع وجود هذا الداعي التام المؤكد إذا كانت القدرة حاصلة، وجب وجود المقدور، ثم هكذا القول في سائر أهل الأرض. فهذا القدر يوجب علمًا بيِّنًا لكل أحد بعجز جميع أهل الأرض عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن بحيلة وبغير حيلة، وهذا أبلغ من الآيات التي تكرَّر جنسها كإحياء الموتى؛ فإنَّ هذا لم يأت أحد بنظيره.

وكون القرآن آيةً معجزة ليس هو من جهة فصاحته وبلاغته فقط، أو نظمه وأسلوبه فقط، ولا من جهة إخباره بالغيب فقط، ولا من جهة صرف الدواعي عن معارضته فقط، ولا من جهة سلب قدرتهم على معارضته فقط، بل هو آية بيِّنة معجزة من وجوه متعددة: من جهة اللفظ، ومن جهة النظم، ومن جهة البلاغة في دلالة اللفظ على المعنى، ومن جهة معانيه التي أمر بها، ومعانيه التي أخبر بها عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته وغير ذلك، ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الغيب الماضي وعن الغيب المستقبل، ومن جهة ما أخبر به عن المَعاد، ومن جهة ما بيَّن فيه من الدلائل اليقينية، والأقيسة العقلية التي هي الأمثال المضروبة، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٨٩]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]. وقال: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ قُرْآنًا

عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [الزمر: ٢٧-٢٨]. وكل ما ذكره الناس من الوجوه في إعجاز القرآن هو حجة على إعجازه، ولا تناقض في ذلك، بل كل قوم بيَّنوا لما تنبهوا له»[١].

ثم قال: «نفس نظم القرآن وأسلوبه عجيب بديع، ليس من جنس أساليب الكلام المعروفة، ولم يأت أحد بنظير هذا الأسلوب؛ فإنه ليس من جنس الشعر ولا الرَّجَز ولا الخطابة ولا الرسائل، ولا نظمه نظم شيء من كلام الناس عربهم وعجمهم. ونفس فصاحة القرآن وبلاغته هذا عجيب خارق للعادة، ليس له نظير في كلام جميع الخلق، وبسط هذا وتفصيله طويل، يعرفه من له نظرٌ وتدبُّر. ونفس ما أخبر به القرآن في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته أمر عجيب خارق للعادة، لم يوجد مثل ذلك في كلام بشر، لا نبي ولا غير نبي، وكذلك ما أخبر به عن الملائكة والعرش والكرسي والجن وخلقِ آدم وغير ذلك. ونفس ما أمر به القرآن من الدين والشرائع كذلك، ونفس ما أخبر به من الأمثال وبيَّنه من الدلائل هو أيضًا كذلك. ومَن تدبَّر ما صنَّفه جميع العقلاء في العلوم الإلهية والخلقية والسياسية، وجد بينه وبين ما جاء في الكتب الإلهية -التوراة والإنجيل والزبور وصحف الأنبياء- [تفاوتًا عظيمًا][٢]، ووجد بين ذلك وبين القرآن من التفاوت أعظم مما بين لفظه ونظمه، وبين سائر ألفاظ العرب ونظمهم.

فالإعجاز في معناه أعظم وأكبر من الإعجاز في لفظه، وجميع عقلاء الأمم عاجزون عن الإتيان بمثل معانيه أعظم من عجزِ العرب عن الإتيان بمثل لفظه،

(١) الجواب الصحيح (٤/ ١٨٢-١٨٨)، وانظر: (١/ ٢٣٠-٢٣١)، شرح الأصبهانية (ص: ٧١٢-٧١٤)، جامع المسائل (١/ ١٤٦-١٤٧).

(٢) في المطبوع: «تفاوت عظيم».

وما في التوراة والإنجيل -لو قُدِّر أنه مثل القرآن- لا يقدح في المقصود؛ فإنَّ تلك كتب الله أيضًا، ولا يمتنع أن يأتي نبي بنظير آية نبي، كما أتى المسيح بإحياء الموتى، وقد وقع إحياء الموتى على يد غيره، فكيف وليس ما في التوراة والإنجيل مماثلًا لمعاني القرآن، لا في الحقيقة ولا في الكيفية ولا الكمية، بل يظهر التفاوت لكل من تدبَّر القرآن وتدبر الكتب. وهذه الأمور من ظهرت له من أهل العلم والمعرفة، ظهر له إعجازه من هذا الوجه، ومن لم يظهر له ذلك اكتفى بالأمر الظاهر الذي يظهر له ولأمثاله، كعجز جميع الخلق عن الإتيان بمثله مع تحدِّي النبي وإخباره بعجزهم؛ فإنَّ هذا أمرٌ ظاهر لكل أحد.

ودلائل النبوة من جنس دلائل الربوبية، فيها الظاهر البيِّن لكل أحد، كالحوادث المشهودة، مثل خلق الحيوان والنبات والسحاب وإنزال المطر وغير ذلك، وفيها ما يختص به من عرفه، مثل دقائق التشريح ومقادير الكواكب وحركاتها وغير ذلك. فإنَّ الخلق كلهم محتاجون إلى الإقرار بالخالق والإقرار برسله، وما اشتدَّت الحاجة إليه في الدين والدنيا فإن الله يَجُود به على عباده جودًا عامًّا ميسرًا. فلمَّا كانت حاجتهم إلى النَّفَس أكثر من حاجتهم إلى الماء، وحاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى الأكل، كان سبحانه قد جاد بالهواء جودًا عامًّا في كل مكان وزمان لضرورة الحيوان إليه، ثم الماء دونه، ولكنه يوجد أكثر مما يوجد القوت وأيسر، لأن الحاجة إليه أشد. فكذلك دلائل الربوبية، حاجة الخلق إليها في دينهم أشد الحاجات، ثم دلائل النبوة، فلهذا يسَّرها الله وسهَّلها أكثر مما لا يحتاج إليه العامة، مثل تماثُل الأجسام واختلافها، وبقاء الأعراض أو فنائها، وثبوت الجوهر الفرد

أو انتفائه، ومثل مسائل المستحاضة، وفوات الحج وفساده، ونحو ذلك مما يتكلم فيه بعض العلماء»[1].

ويقول في موضعٍ آخر: «وليست الفصاحة التشدُّق في الكلام، والتقعير في الكلام، ولا سَجْع الكلام، ولا كان في خطبة عليٍّ ولا سائر خطباء العرب من الصحابة وغيرهم تكلُّف الأسجاع، ولا تكلُّف التحسين الذي يعود إلى مجرد اللفظ، الذي يسمى علم البديع، كما يفعله المتأخرون من أصحاب الخطب والرسائل والشعر.. وإنما البلاغة المأمور بها في مثل قوله تعالى: ﴿وَقُل لَّهُمْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا﴾ [النساء: ٦٣]: هي علم المعانى والبيان، فيُذكَر من المعانى ما هو أكمل مناسبة للمطلوب، ويُذكَر من الألفاظ ماهو أكمل في بيان تلك المعانى. فالبلاغة بلوغ غاية المطلوب أو غاية الممكن من المعاني بأتم ما يكون من البيان، فيجمع صاحبها بين تكميل المعاني المقصودة، وبين تبيينها بأحسن وجه. ومن الناس من تكون همته إلى المعاني، ولا يُوفِّيها حقَّها من الألفاظ المُبيِّنة. ومن الناس من يكون مُبيِّنًا لِما في نفسه من المعاني، لكن لا تكون تلك المعاني مُحصِّلة للمقصود المطلوب في ذلك المقام، فالمُخبِر مقصوده تحقيق المُخبَر به، فإذا بيَّنه وبيَّن ما يحقق ثبوته، لم يكن بمنزلة الذي لا يُحقِّق ما يخبر به، أو لا يُبيِّن ما يُعلَم به ثبوته»[2].

ويُفضِّل ابن تيمية من أوجه إعجازه التي ذكرها «إعجازه في معناه»، وهو قريب مما يطلق عليه «مضمون الرسالة»، فيقول: «والإعجاز في معناه أعظم بكثير من الإعجاز في لفظه، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ

(١) الجواب الصحيح (٤/ ١٩٢-١٩٤)، وانظر: (٤/ ١٨٩-١٩١) للرد على القول بالصرفة.
(٢) منهاج السنة النبوية (٨/ ٥٣-٥٤).

أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨] يتناول ذلك كله»[1].

ويقول: «ولهذا ذمَّ العلماء الراسخون والمؤمنون الصادقون من اقتصر في إعجاز القرآن على ما فيه من الإعجاز من جهة لفظه أو تأليفه أو أسلوبه، وقالوا: هذا وإن كان مُعجزًا فنسبته إلى ما في معانيه من الإعجاز نسبة الجسد إلى الروح، ومحاسن الخَلق إلى محاسن الخُلُق، وهو يُشبه مَن عظَّم النبي ﷺ بمحاسن خَلقه وبدنه، ولم يعلم ما شرَّف الله به قلبه الذي هو أشرف القلوب ونفسَه التي هي أزكى النفوس، من الأمور التي تَعجز القلوب والألسنة عن كمال معرفتها وصفتها»[2].

فمع اعتقاده شمول الإعجاز لهذا وهذا، فإنه يُقدِّم إعجاز معانيه على غيره، لأن فضل معانيه على مبانيه كفضل الروح على الجسد.

وقد جاء التحدي بالقرآن على مراحل، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وهو سبحانه قال: ﴿ لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [النساء: ١٦٦]، فشهد أنه أنزله بعلمه بالآيات والبراهين التي تدل على أنه كلامه وأن الرسول صادق. وكذلك قال في هود: ﴿ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [هود: ١٣] لمَّا تحداهم بالإتيان بمثله في قوله: ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ ﴾ [الطور: ٣٤]، ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور مثله فعجزوا عن ذا وذاك، ثم تحداهم أن يأتوا بسورة مثله فعجزوا؛ فإنَّ الخلائق لا يمكنهم أن يأتوا بمثله ولا بسورة مثله. وإذا كان الخلق كلهم عاجزين عن الإتيان بسورة مثله،

(١) التسعينية (ص: ٨١٩).
(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (ص: ٢٨).

ومحمد منهم، عُلم أنه منزل من الله، نزَّله بعلمه، لم يُنزله بعلم مخلوق؛ فما فيه من الخبر فهو خبرٌ عن علم الله. وقوله: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٦]، لأن فيه من الأسرار التي لا يعلمها إلا الله ما يدل على أن الله أنزله، فذِكرُه ذلك يُستدَل به تارةً على أنه حق مُنزل من الله، لكن تضمَّن من الأخبار عن أسرار السموات والأرض والدنيا والأولين والآخرين وسر الغيب ما لا يعلمه إلا الله، فمن هنا نستدل بعلمنا بصدق أخباره أنه من الله»[1].

وعجز العرب عن الإتيان بمثله أمرٌ مقطوع به، فلو كان أحد حاول ذلك لنُقل إلينا كما نُقل ما أحدثه مسيلمة وغيره، ولم يتجرَّأ مشركو العرب الأقحاح على معارضته، لأنهم يعلمون قدره، فإنما يتجرأ من لا يدري فيفتضح، ولهذا لجئوا إلى طرق أخرى ينالون بها منه ﷺ ومن رسالته.

يقول ابن تيمية: «وكما يُعلم أنه لو ادَّعى النبوة أحدٌ على عهد النبي ﷺ -مثل مسيلمة والعنسي وطليحة وسجاح- لنقل الناس خبره كما نقلوا أخبار هؤلاء، ولو عارض القرآن معارضٌ أتى بما يظن الناس أنه مثل القرآن، لنُقل كما نُقل قرآن مسيلمة الكذاب، وكما نقلوا الفصول والغايات لأبي العلاء المعرِّي، وكما نقلوا غير ذلك من أقوال المعارضين، ولو بخرافات لا يظن عاقل أنها مثله، فكان النقل لما تظهر فيه المشابهة والمماثلة أقوى في العادة والطباع في ذلك وأرغب، سواء كانوا محبين أو مبغضين، هذا أمرٌ جُبِلَ عليه بنو آدم»[2].

***

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ١٩٧-١٩٨)، وانظر: (١٦/ ٤٦٥-٤٦٦)، (١٥/ ١٠٦-١٠٧).
(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٧١).

دليل الصدق والسيرة (الدليل الشخصي)

وبناءً على ما تقرر سابقًا من كلام ابن تيمية، وهو أنه يمكن معرفة النبوة معرفة يقينة بغير حدوث الخوارق، وذلك بالنظر في حال مدَّعي النبوة، فيكون هو نفسه الدليل على صدقه أو كذبه، يقول ابن تيمية: «ومحمد هو الصادق المصدوق، قد أقام الله على صدقه براهين كثيرةً، **وصار محمد نفسه برهانًا**، فأقام من البراهين على صدقه»[1].

ويقول: «فالعلم بنبوة النبي لها طرق كثيرة قد ذُكرت في غير هذا الموضع. فالذين يسلكون في معرفة الله تعالى طريق السماع والخبر المجرَّد يعرفون صدق النبي أولًا، ثم يعلمون بخبره ما أخبر به»[2].

ويُفصِّل في بيان هذا الدليل فيقول: «وسيرة الرسول ﷺ من آياته، وأخلاقه وأقواله وأفعاله وشريعته من آياته، وأمته من آياته، وعلم أمته ودينهم من آياته، وكرامات صالحي أمته من آياته. وذلك يظهر بتدبُّر سيرته من حين وُلد وإلى أن بُعث، ومن حيث بُعث إلى أن مات، وتدبُّر نسبه وبلده وأصله وفصله؛ فإنه كان من أشرف أهل الأرض نسبًا، من صميم سلالة إبراهيم الذي جعل الله في ذريته النبوة والكتاب، فلم يأتِ نبيٌّ بعد إبراهيم إلا من ذريته، وجعل له ابنَين: إسماعيل وإسحاق، وذكر في التوراة هذا وهذا، وبشَّر في التوراة بما يكون من ولد إسماعيل، ولم يكن في ولد إسماعيل مَن ظَهَر فيه ما بشَّرت به النبوات غيره، ودعا إبراهيم لذرية إسماعيل بأن يبعث فيهم رسولًا منهم. ثم من قريش صفوة بني إبراهيم، ثم من بني هاشم صفوة قريش، ومن مكة أم القرى، وبلد

(١) مجموع الفتاوى (١٥/ ٨٠-٨١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٠).

البيت الذي بناه إبراهيم ودعا الناس إلى حجِّه، ولم يزل محجوجًا من عهد إبراهيم، مذكورًا في كتب الأنبياء بأحسن وصف. وكان من أكمل الناس تربيةً ونشأة، لم يزل معروفًا بالصدق والبر والعدل ومكارم الأخلاق، وترك الفواحش والظلم وكل وصف مذموم، مشهودًا له بذلك عند جميع من يعرفه قبل النبوة، وممن آمن به وممن كفر بعد النبوة، لا يُعرف له شيء يعاب به، لا في أقواله ولا في أفعاله ولا في أخلاقه، ولا جُرِّبَ عليه كذبةٌ قط، ولا ظلم ولا فاحشة. وكان خَلْقُه وصورته من أكمل الصور وأتمها وأجمعها للمحاسن الدالَّة على كماله، وكان أُمِّيًّا من قوم أُمِّيِّين لا يعرف -لا هو ولا هم- ما يعرفه أهل الكتاب: التوراة والإنجيل، ولم يقرأ شيئًا عن علوم الناس، ولا جالس أهلها، ولم يدَّعِ نبوةً إلى أن أكمل الله له أربعين سنة، فأتى بأمرٍ هو أعجب الأمور وأعظمها، وبكلام لم يسمع الأولون والآخرون بنظيره، وأخبرنا بأمر لم يكن في بلده وقومه من يعرف مثله، ولم يُعرف قبله ولا بعده لا في مصرٍ من الأمصار، ولا في عصرٍ من الأعصار- مَن أتى بمثل ما أتى به، ولا من ظهر كظهوره، ولا من أتى من العجائب والآيات بمثل ما أتى به، ولا من دعا إلى شريعةٍ أكمل من شريعته، ولا من ظهر دينه على الأديان كلها بالعلم والحجة وباليد والقوة كظهوره. ثم إنه اتبعه ضعفاء الناس، وهم أتباع الأنبياء، وكذَّبه أهل الرياسة وعادوه، وسعوا في هلاكه وهلاك من اتبعه بكل طريق، كما كان الكفار يفعلون بالأنبياء وأتباعهم. والذين اتبعوه لم يتبعوه لرغبة ولا لرهبة، فإنه لم يكن عنده مال يعطيهم، ولا جهات يُولِّيهم إياها، ولا كان له سيف، بل كان السيف والمال والجاه مع أعدائه. وقد آذَوا أتباعه بأنواع الأذى، وهم صابرون محتسبون لا يرتدُّون عن دينهم، لِما خالط قلوبهم من حلاوة الإيمان والمعرفة. وكانت مكة يحجُّها العرب من عهد إبراهيم فتجتمع في الموسم

قبائل العرب، فيخرج إليهم يبلغهم الرسالة، ويدعوهم إلى الله، صابرًا على ما يلقاه من تكذيب المكذِّب، وجفاء الجافي، وإعراض المُعرض، إلى أن اجتمع بأهل يثرب، وكانوا جيران اليهود، قد سمعوا أخباره منهم وعرفوه، فلمَّا دعاهم علموا أنه النبي المنتظر الذي تخبرهم به اليهود، وكانوا قد سمعوا من أخباره ما عرفوا به مكانته، فإنَّ أمره كان قد انتشر وظهر في بضع عشرة سنة، فآمنوا به، وبايعوه على هجرته وهجرة أصحابه إلى بلدهم، وعن الجهاد عنه، فهاجر هو ومن اتبعه إلى المدينة، وبها المهاجرون والأنصار، ليس فيهم من آمن برغبة دنيوية ولا برهبة إلا قليلًا من الأنصار أسلموا في الظاهر، ثم حسُن إسلام بعضهم. ثم أُذن له في الجهاد، ثم أُمر به، ولم يزل قائمًا بأمر الله على أكمل طريقة وأتمها من الصدق والعدل والوفاء، لا يُحفظ له كذبة واحدة ولا ظلمٌ لأحد ولا غدرٌ بأحد، بل كان أصدق الناس وأعدلهم وأوفاهم بالعهد، مع اختلاف الأحوال عليه، من حرب وسِلْم، وأمن وخوف، وغنًى وفقر، وقلة وكثرة، وظهوره على العدو تارةً وظهور العدو عليه تارة، وهو على ذلك كله لازمٌ لأكمل الطرق وأتمها، حتى ظهرت الدعوة في جميع أرض العرب التي كانت مملوءة من عبادة الأوثان، ومن أخبار الكُهَّان، وطاعةِ المخلوق في الكفر بالخالق، وسفك الدماء المحرمة، وقطيعة الأرحام، لا يعرفون آخرةً ولا مَعادًا، فصاروا به أعلمَ أهل الأرض وأدينهم وأعدلهم وأفضلهم، حتى إن النصارى لما رأوهم -حين قدِموا الشام- قالوا: ما كان الذين صحبوا المسيح بأفضل من هؤلاء. وهذه آثار علمهم وعملهم في الأرض وآثار غيرهم، يعرف العقلاء فرق ما بين الأمرين. وهو ﷺ -مع ظهور أمره، وطاعة الخلق له، وتقديمهم له على الأنفس والأموال- مات ولم يُخلِّف درهمًا ولا دينارًا، ولا شاةً ولا بعيرًا له، إلا بغلته وسلاحه، ودرعه مرهونة عند يهودي على ثلاثين

وسقًا من شعيرٍ ابتاعها لأهله. وكان بيده عقار ينفق منه على أهله، والباقي يصرفه في مصالح المسلمين، فحكم بأنه لا يُورث ولا يأخذ ورثته شيئًا من ذلك. وهو في كل وقت يظهر على يديه من عجائب الآيات وفنون الكرامات ما يطول وصفُه، ويخبرهم بخبرِ ما كان وما يكون، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويُحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، ويشرع الشريعة شيئًا بعد شيء، حتى أكمل الله دينه الذي بُعث به، وجاءت شريعته أكمل شريعة، لم يبقَ معروفٌ تعرف العقول أنه معروف إلا أمر به، ولا منكرٌ تعرف العقول أنه منكر إلا نهى عنه، لم يأمر بشيء فقيل: ليته لم يأمر به، ولا نهى عن شيء فقيل: ليته لم ينهَ عنه، وأحل الطيبات لم يحرم شيئًا منها كما حرم في شرع غيره، وحرَّم الخبائث لم يُحِلَّ منها شيئًا كما استحلَّه غيره، وجمعَ محاسن ما عليه الأمم، فلا يُذكَر في التوراة والإنجيل والزبور نوعٌ من الخير عن الله وعن الملائكة وعن اليوم الآخر إلا وقد جاء به على أكمل وجه، وأخبر بأشياء ليست في هذه الكتب؛ فليس في تلك الكتب إيجابٌ لعدل وقضاءٌ بفضل وندبٌ إلى الفضائل وترغيبٌ في الحسنات، إلا وقد جاء به وبما هو أحسن منه. وإذا نظر اللبيب في العبادات التي شرعها وعبادات غيره من الأمم، ظهر فضلها ورجحانها، وكذلك في الحدود والأحكام وسائر الشرائع»[1].

وقد نقل الناس صفاته الظاهرة الدالَّة على كماله من كل جهة، وأورد ابن تيمية كثيرًا جدًّا من الآثار الدالة على ذلك.[2]

(١) الجواب الصحيح (٤/ ١٩٥-٢٠٠).
(٢) انظر: الجواب الصحيح (٤/ ٢٠٦-٢٢٧).

وليس مبنى الاستدلال بالصدق والسيرة الشخصية على العاطفة، بل يعدُّه ابن تيمية الصفة الفارقة بين النبي والمتنبئ،[1] ويعدُّه استدلالاً برهانيًّا قويًّا، لأنَّ لِصدق مدعي النبوة أو كذبه لوازمَ تظهر ويُعرَف بها أصادقٌ هو أم كاذب.

يقول ابن تيمية: «وفي الجملة: أمره أظهر وأشهر وأعجب وأبهر وأخرق للعادة من كل أمرٍ ظهر في العالم من البشر. ومثل هذا إذا كان كاذبًا، فلِكذبه لوازم كثيرة جدًّا تفوق الحصر، متقدمة ومقارنة ومتأخرة؛ فإنَّ من هو أدنى دعوةً منه إذا كان كاذبًا لزِم كذِبَه من اللوازم ما يُبيِّن كذبه، فكيف مثل هذا؟! فإذا انتفت لوازم الكذب انتفى الملزوم. وصدقه لازمٌ لأمور كثيرة كلها تدل على صدقه، وثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم ماضيه ومقارِنه ومتأخره. ومُدَّعي النبوة لا يخلو من الصدق أو الكذب، وكلٌّ من الصدق والكذب له لوازم وملزومات، فأدلة الصدق مستلزمة له، وأدلة الكذب مستلزمة له، والصدق له لوازم، والكذب له لوازم، فصدقه يُعرَف بنوعين: بثبوت دلائل الصدق المستلزمة لصدقه، وبانتفاء لوازم الكذب الموجب انتفاؤها انتفاء كذبه، كما أن كذب الكذَّاب يُعرَف بأدلة كذبه المستلزمة لكذبه، وبانتفاء لوازم الصدق المستلزم انتفاؤها لانتفاء صدقه، والله أعلم»[2].

ويُفصِّل في موضع آخر في ضرورة ظهور تلك اللوازم ومعرفتها، فيقول: «إنَّ الله جعل الأشياء متلازمة، وكل ملزوم هو دليل على لازِمه، فالصدق له لوازم كثيرة؛ فإنَّ من كان يصدق ويتحرَّى الصدق، كان من لوازمه أنه لا يتعمد الكذب، ولا يخبر بخبرين متناقضين عمدًا، ولا يُبطن خلاف ما يُظهر، ولا

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٧٤).
(٢) الجواب الصحيح (٣/ ٥٤٥-٥٤٦).

يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه، ولا يخون أمانته، ولا يجحد حقًّا هو عليه، إلى أمثال هذه الأمور التي يمتنع أن تكون لازمةً إلا لصادق، فإذا انتفت انتفى الصدق، وإذا وُجدت كانت مستلزمة لصدقه. والكاذب بالعكس، لوازمه بخلاف ذلك، وهذا لأن الإنسان حيٌّ ناطق، والنطق من لوازمه الظاهرة لبني جنسه، ومن لوازم النطق: الخبر؛ فإنه ألزمُ له من الأمر والطلب، حتى قد قيل: إنَّ جميع أنواع الكلام تعود إلى الخبر. فلزم أن يكون من لوازم الإنسان إخباره، وظهور إخباره وكثرته، وأنَّ هذا لا بد من وجوده حيث كان. وحينئذٍ، فإذا كان كذَّابًا عرف الناس كذبه، لكثرة ما يظهر منه من الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه، من أحوال نفسه وغيره، ومما رآه وسمعه وقيل له في الشهادة والغيب. ولهذا كل من كان كاذبًا ظهر عليه كذبه بعد مدة، سواء كان مُدَّعيًا للنبوة، أو كان كاذبًا في العلم ونقله، أو في الشهادة، أو في غير ذلك. وإن كان مُطاعًا، كان ظهور كذبه أكثر، لما فيه من الفساد»[1].

وأما ذِكره لعموم حُسن سيرته وأنها مما يستدل به على نبوته، فقد قال: «فإنه إنما يطلب ما يستدل به على الدين، وذلك إنما يكون بقوله أو فعله أو إقراره. وقد يدخل فيها بعض أخباره قبل النبوة وبعض سيرته قبل النبوة، مثل تَحَنُّثِه بغار حراء، ومثل حُسن سيرته، لأن الحال يُستفاد منه ما كان عليه قبل النبوة من كرائم الأخلاق ومحاسن الأفعال، كقول خديجة له: «كلا والله لا يُخزيك الله أبدًا؛ إنك لَتَصِلُ الرَّحِم، وتَحمِلُ الكَلَّ، وتَقْرِي الضيف، وتكسِبُ المعدوم، وتُعين على نوائب الحق»، ومثل المعرفة؛ فإنه كان أميًّا لا يكتب ولا يقرأ، وإنه لم يجمع متعلم مثله، وإن كان معروفًا بالصدق والأمانة، وأمثال ذلك مما يُستدل به على أحواله التي تنفع في المعرفة بنبوته وصدقه. فهذه

(١) النبوات (ص: ٥٥٤-٥٥٥).

الأمور يُنتفع بها في دلائل النبوة كثيرًا، ولهذا يذكُر مثل ذلك مَن كتب سيرته، كما يذكُر فيها نسبه وأقاربه وغير ذلك بما يعلم أحواله»[1].

ويقول ابن تيمية في معرِض تفسيره لسورة الكافرون (على لسان النبي ﷺ): «فلينظر العاقل في سبب براءتي من الشرك وما أنتم عليه، واختياري به عداوتكم، والصبر على أذاكم، واحتمالي هذه المكاره العظيمة، بعد ما كنتم تُعظِّموني غاية التعظيم، وتصِفوني بالأمانة، وتُسَمُّوني «الأمين»، وتُفضِّلوني على غيري، ونسبي فيكم أفضل نسب، وتعرفون ما جعل الله فيَّ من العقل والمعرفة ومكارم الأخلاق وحُسن المقاصد وطلب العدل والإحسان، وأني لا أختار لأحد منكم سوءًا، ولا أريد أن أصيب أحدًا بشرٍّ»[2].

وفي موضع جامع مانع ذكر ابن تيمية استدلال هِرَقل بدليل الصدق والسيرة، وسمى هذا المسلك من مسالك الاستدلال بـ«الشخصي»، وردَّ في هذا الموضع أيضًا على من يُفرِطون في افتراض ممكنات عقلية بخلاف الواقع، ومثال ذلك هنا: وقوع الكذب من محمد ﷺ، الذي يُبطله العلم الضروري بصدقه من خلال سيرته وأحواله.

يقول ابن تيمية: «من المعلوم الذي لا ريب فيه أن من الناس من يُعلَم منه أنه لا يتعمد الكذب، بل كثير ممن خَبَرَه الناس وجرَّبوه من شيوخهم ومعامليهم يعلمون منهم علمًا قاطعًا أنهم لا يتعمدون الكذب، وإن كانوا يعلمون أن ذلك ممكن، فليس كل ما عُلم إمكانه جُوِّز وقوعه؛ فإنا نعلم أن الله قادرٌ على قلب الجبال ياقوتًا والبحار دمًا، ونعلم أنه لا يفعل ذلك. ونعلم من حال البشر -من

(١) مجموع الفتاوى (١٨/ ١٠).
(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٥٦١).

حيث الجملة- أنه يجوز أن يكون أحدهم يهوديًّا ونصرانيًّا ونحو ذلك، ونعلم مع هذا أن هذا لم يقع، بل ولا يقع من أشخاص، وأن من أخبرنا بوقوعه منهم كذَّبناه قطعًا، ونحن لا ننكر أن الرجل قد يتغيَّر ويصير متعمدًا الكذب بعد أن لم يكن كذلك، لكن إذا استحال وتغيَّر ظهر ذلك لمن يَخبُره ويطَّلع على أموره. ولهذا لما كانت خديجة رضي الله عنها تَعلم من النبي ﷺ أنه الصادق البار، قال لها لمَّا جاءه الوحي: «**إني قد خشيت على عقلي**»، فقالت له: «كلا، والله لا يُخزيك الله! إنك لَتَصِلُ الرَّحِم؛ وتَصدُق الحديث، وتَحمل الكَلَّ، وتَقْرِي الضيف، وتكسِب المعدوم، وتُعين على نوائب الحق»..[1]، ثم بيَّن ابن تيمية مسلكين من مسالك الاستدلال على نبوته ﷺ، فقال: «**المسلك الأول**: «النَّوعي»، هو مما استدل به النجاشي على نبوته، فإنه لما استخبرهم عما يُخبِر به واستقرأهم القرآن فقرءوه عليه، قال: «إنَّ هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة». وكذلك قَبْله ورقة بن نوفل، لما أخبره النبي ﷺ بما رآه، وكان ورقه قد تَنَصَّر، وكان يكتب الإنجيل بالعِبْرانية، فقالت له خديجة: «يا ابن عم! اسمع من ابن أخيك ما يقول»، فأخبره النبي ﷺ بخبره، فقال: «هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى، وإن قومك سيخرجوك»، فقال النبي ﷺ: «**أَوَمُخْرِجِيَّ هم؟!**»، قال: «نعم، لم يأتِ أحدٌ بمثل ما جئتَ به إلا عُودِيَ، وإن يُدركْني يومُك أنصُرْك نصرًا مُؤَزَّرًا»، ثم لم ينشب ورقة أن تُوفِّي.

والمسلك الثاني: «الشخصي»، استدل به هِرَقل ملك الروم، فإن النبي ﷺ لما كتب إليه كتابًا يدعوه فيه إلى الإسلام، طلب هِرَقل مَن كان هناك من العرب، وكان أبو سفيان قد قَدِم في طائفة من قريش في تجارة إلى غزَّة، فطلبهم وسألهم

(١) شرح الأصبهانية (٥٤٦-٥٤٧).

عن أحوال النبي ﷺ، فسأل أبا سفيان وأمر الباقين إن كَذَب أن يُكذِّبوه، فصار يجدهم موافقين له في الإخبار...»[1].

***

(١) شرح الأصبهانية (ص: ٥٤٨-٥٥٠) وما بعدها.

إهلاك الله لمكذبي الأنبياء ونصره للمؤمنين بهم

ومما استدل به ابن تيمية على صدق النبوة وصحة الرسالة: تأييد الأنبياء بالنصر، وعقوبة مكذِّبيهم بالهلاك ونحوه. يقول ابن تيمية: «ومن آيات الأنبياء إهلاك الله لمكذبيهم، ونصره للمؤمنين بهم، فهذا من أعلام نبوتهم، ودلائل صدقهم، كإغراق الله قوم نوح لما كذبوه، وكإهلاكه قوم عاد بالريح الصرصر، وإهلاك قوم صالح بالصيحة، وإهلاك قوم شعيب بالظُّلَّة، وإهلاك قوم لوط بإقلاب مدائنهم ورجمهم بالحجارة، وكإهلاك قوم فرعون بالغرق. وقد ذكر الله هذه القصص في القرآن في غير موضع، وبيَّن أنها من آيات الأنبياء الدالَّة على صدقهم، كما ذكره في سورة الشعراء لما ذكر قصة موسى، قال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٦٧]، ثم ذكر قصة إبراهيم، وقال في آخرها: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٣]، وكذلك ذكر مثل ذلك في قصة نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب. ومن ذلك ما جعله من اللعنة الشائعة لمن كذَّبهم، ومن لسان الصدق والثناء والدعاء لهم ولمن آمن بهم، كما قال تعالى في قصة نوح: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿٧٨﴾ سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ [الصافات: ٧٨-٧٩]، وكذلك في قصة إبراهيم: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿١٠٨﴾ سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الصافات: ١٠٨-١٠٩]، أي تركنا هذا القول الذي يقوله المتأخرون.. ودلالة نصر الله المؤمنين وانتقامه من الكافرين على صدق الأنبياء من جنس دلالة الآيات والمعجزات على صدقهم، فكون هذا فُعل لأجل هذا، وكون ذاك سبب هذا، هو مما يُعلَم بالاضطرار عند تصوُّر الأمر على ما هو عليه، كانقلاب العصا حيَّة عقِب سؤال فرعون الآية، وانشقاق القمر عند سؤال مشركي مكة آية، وأمثال ذلك»[1].

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٩٦-٥٠٠) باختصار.

ومما يُميِّز هذا الاستدلال: أنه لا يُبيِّن صدق النبي فحسب، بل يُرغِّب الناس في اتباعه، ويُرهبهم من الجحود والتكذيب، كما يقول ابن تيمية: «وأما إثبات نبوة الأنبياء بما فعله بهم وبأتباعهم من النجاة والسعادة والنصرة وحسن العاقبة، وما جعله لهم من لسان الصدق، وما فعله بمكذبيه ومخالفيه من الهلاك والعذاب وسوء العاقبة، وإتْباعهم اللعنة في الدنيا مع عذاب الآخرة، فهذا يدل مع صدق الأنبياء على الترغيب في اتِّباعهم، والترهيب من مخالفتهم، ففيه العلم بصدقهم، والموعظة للخلق.. وهذه الطريق أكمل وأبلغ في حصول المقصود؛ فإنها تُفيد العلم بصدقهم، والرغبة في اتباعهم، والرهبة من خلافهم، وتفيد ثبوت صحة الدين الذي دعوا إليه وسعادة أهله، وفساد الدين المخالف لدينهم وشقاوة أهله. ولهذا كان النبي ﷺ يقرأ في صلاة العيد بـ ﴿قٓ﴾ [ق: ١] و﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ﴾ [القمر: ١]، لِما فيهما من بيان ذلك، وسورة ﴿قٓ﴾ كان يقرأ بها في الجمعة، فإنها جامعة لإثبات النبوات والمَعاد، مع ما فيها من التوحيد وأصول الشرائع، وبيان حال متبعي الأنبياء ومخالفيهم في الدنيا، كما قال تعالى فيها: ﴿كَذَّبَتۡ قَبۡلَهُمۡ قَوۡمُ نُوحٖ وَأَصۡحَٰبُ ٱلرَّسِّ وَثَمُودُ ١٢ وَعَادٞ وَفِرۡعَوۡنُ وَإِخۡوَٰنُ لُوطٖ ١٣ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡأَيۡكَةِ وَقَوۡمُ تُبَّعٖۚ كُلّٞ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾ [ق: ١٢-١٤]»[1].

ويقول: «وكذلك في موضع آخر لمَّا قال: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٣٥ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ٣٦ وَتَرَكۡنَا فِيهَآ ءَايَةٗ لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٧]، وقال في سفينة نوح: ﴿وَلَقَد تَّرَكۡنَٰهَآ ءَايَةٗ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ﴾[القمر: ١٥]، فأخبر أنه أبقى آيات، وهي العلامات والدلالات، فدلَّ ذلك على أن ما يخصُّه من أخبار المؤمنين وحُسن عاقبتهم في الدنيا، وأخبار الكفار وسوء عاقبتهم في الدنيا، هو من باب الآيات والدلالات التي يُستدل بها ويُعتبر بها علمًا ووعظًا، فيفيد معرفة

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٥٢٤-٥٢٥).

صحة ما أخبرت به الرسل، ويفيد الترغيب والترهيب، ويدل ذلك على أن الله يرضى عن أهل طاعته ويكرمهم، ويغضب على أهل معصيته ويعاقبهم، كما يُستدل بمخلوقاته العامة على قدرته، فإنَّ الفعل يستلزم قدرة الفاعل، ويُستدل بإحكام الأفعال على علمه، لأن الفعل المُحكَم يستلزم علم الفاعل، وبالتخصيص على مشيئته، لأن التخصيص مستلزمٌ لإرادته، فكذلك يُستدل بالتخصيص بما هو أحمدُ عاقبةً على حكمته، لأن تخصيص الفعل بما هو محمود في العاقبة مستلزم للحكمة. ويُستدل بتخصيص الأنبياء وأتباعهم بالنصر وحُسن العاقبة، وتخصيص مُكذِّبيهم بالخزي وسوء العاقبة، على أنه يأمر ويحب ويرضى ما جاءت به الأنبياء، ويكره ويسخط ما كان عليه مُكذِّبوهم، لأن تخصيص أحد النوعين بالإكرام والنجاة والذِّكر الحَسَن والدعاء، وتخصيص الآخر بالعذاب والهلاك وقبح الذكر واللعنة = يستلزم محبة ما فعله الصنف الأول، وبُغض ما فعله الصنف الثاني»[1].

ونصر النبي ﷺ وظهوره على المشركين أمرٌ ظاهر متواتر معلوم لكل أحد، يُعلَم بنصر الله له في أوقات الضعف، كنصره في الغزوات مع قلة العُدَّة والعدد، فقد كان يكون جيش المسلمين ثلث جيش الكفار أو أقل، وينصرهم الله ﷻ عليهم.

يقول ابن تيمية: «ولهذا كان ما يُعرَف من أحوال الرسل مع أممهم بالأخبار المتواترة ورؤية الآثار من حُسن عاقبة اتباع الرسل، وسوء عاقبة المكذبين، أنفعَ من معرفة صدق الرسول واتباعه مما يفيد العلم فقط؛ فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب، فيفيد كمال القوَّتين -العلمية والعملية- بنفسه،

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ١١٩).

بخلاف ما يفيد العلم، ثم العلم يفيد العمل»[1].

ويُجيب عما قد يُورَد على ذلك من غلبة الكفار للمسلمين في بعض الوقائع، فيقول: «وظهور الكفار على المؤمنين أحيانًا هو بسبب ذنوب المسلمين كيوم أحد، فإن تابوا انتصروا على الكفار وكانت العاقبة لهم، كما قد جرى مثل هذا للمسلمين في عامة ملاحمهم مع الكفار. وهذا من آيات النبوة وأعلامها ودلائلها؛ فإنَّ النبي إذا قاموا بعهوده ووصاياه نصرهم الله، وأظهرهم على المخالفين له، وإذا ضيَّعوا عهوده ظهر أولئك عليهم، فمدار النصر والظهور مع متابعة النبي وجودًا وعدمًا من غير سبب يزاحم ذلك، ودوران الحكم مع الوصف وجودًا وعدمًا من غير مزاحمة وصفٍ آخر يوجب العلم بأن المدار عِلَّةٌ للدائر»[2].

***

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٣٤-١٣٥).
(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٥١٦).

حادثة الفيل

ومما استدل به ابن تيمية على صدق النبوة: حادثة الفيل، وتتلخص فيما ذكره حيث قال: «ومن آيات محمد ﷺ ودلائل نبوته التي في القرآن قصة الفيل، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ۝٢ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾ [الفيل: ١-٥]. وقد تواترت قصة أصحاب الفيل، وأن أهل الحبشة النصارى ساروا بجيش عظيم ومعهم فيل ليهدموا الكعبة، لمَّا أهان بعض العرب كنيستهم التي باليمن، فقصدوا إهانة الكعبة وتعظيم كنائسهم، فأرسل الله عليهم طيرًا أهلكتهم عامتهم، وكان ذلك عام مولد النبي ﷺ، وكان جيران البيت مشركين يعبدون الأوثان، ودين النصارى خير من دينهم، فعُلم بذلك أن هذه الآية لم تكن لأجل جيران البيت حينئذ، بل كانت لأجل البيت أو لأجل النبي ﷺ، الذي وُلد في ذلك العام عند البيت، أو لمجموعهما، وأي ذلك كان فهو من دلائل نبوته. فإنه إذا قيل: إنما كانت آيةً للبيت وحفظًا له وذبًّا عنه، لأنه بيت الله الذي بناه إبراهيم الخليل، فقد عُلم أنه ليس من أهل الملل مَن يحجُّ إلى هذا البيت ويصلي إليه إلا أمة محمد ﷺ، ومحمد هو الذي فرض حجَّه والصلاةَ إليه، فإذا كان هذا البيت عند الله خيرًا من الكنائس التي للنصارى، حتى إن الله أهلك النصارى أهل الكنائس لما أرادوا تعظيم الكنائس وإهانة البيت، عُلم أن دين أهل هذا البيت خيرٌ من دين النصارى، والمشركون ليسوا خيرًا من النصارى، فتعيَّن أن أمة محمد ﷺ خيرٌ من النصارى، وذلك يستلزم أن نبيهم صادق، وإلا فمَن كانوا متبعين لنبي

كاذب فليسوا خيرًا من النصارى، بل هم من شرار الخلق، كأتباع مسيلمة الكذاب والأسود العنسي وغيرهما»[1].

***

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٢٦٧-٢٦٩)، وانظر: (١/ ١٥٩-١٦١)، والصفدية (١/ ٢١٩-٢٢٠)، والنبوات (ص: ٥١١).

البشارات بالنبي في الكتب السابقة

ومما استدل به ابن تيمية على نبوة محمد ﷺ: البشارة به في الكتب السابقة، وقد ذكر طرق العلم بالبشارة، وذكر كثيرًا من تلك البشارات في كتابه «الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح»، وسنذكر بعضها -إن شاء الله- فيما يأتي، مع ترتيبها وتهذيبها.[1]

- **طرق العلم بالبشارة**

يقول ابن تيمية: «العلم بأن الأنبياء قبله بشَّروا به يُعلم من وجوه:

- **أحدها**: ما في الكتب الموجودة اليوم بأيدي أهل الكتاب مِن ذِكره.

- **الثاني**: إخبار من وقف على تلك الكتب وغيرها من كتب أهل الكتاب -ممن أسلم ومن لم يُسلم- بما وجدوه مِن ذِكره فيها، وهذا مثل ما تواتر عن الأنصار أن جيرانهم من أهل الكتاب كانوا يُخبرون بمبعثه، وأنه رسول الله، وأنه موجود عندهم، وكان هذا من أعظم ما دعا الأنصار إلى الإيمان به لمَّا دعاهم إلى الإسلام، حتى آمن الأنصار به وبايعوه من غير رهبة ولا رغبة. ولهذا قيل: إن المدينة فُتحت بالقرآن، لم تُفتَح بالسيف كما فُتح غيرها.. ومثل ما تواتر عن إخبار النصارى بوجوده في كتبهم، مثل إخبار هِرَقل ملك الروم، والمُقَوقِس ملك مصر صاحب الإسكندرية، والنجاشي ملك الحبشة، والذين جاءوه بمكة، وقد ذكر الله ذلك عنهم في القرآن، في قوله عن اليهود: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ

(١) ومن أراد أن يقف عليها تامة فليرجع إلى الكتاب المذكور، لا سيما الجزء الأخير منه، وهو المجلد الرابع من طبعة مركز التأصيل.

كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٨٩]. وقال عن النصارى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[المائدة: ٨٣]»[1]، ثم ذكر ابن تيمية كثيرًا من الآثار الدالة على معرفتهم به وانتظاره.

• **الثالث**: «نفس إخباره بذلك في القرآن مرةً بعد مرة، واستشهاده بأهل الكتاب وإخباره بأنه مذكورٌ في كتبهم، مما يدل العاقل على أنه كان موجودًا في كتبهم، فإنه لا ريب عند كل من عرف حال محمد من مؤمن وكافر، أنه كان مِن أعقل أهل الأرض؛ فإن المكذبين له لا يشكُّون في أنه كان عنده من الخبرة والمعرفة والحِذْق ما أوجب أن يُقيم مثل هذا الأمر العظيم، الذي لم يحصل لأحد مثله، لا قبله ولا بعده، فعُلِم ضرورة أنه لا يفعله ولا يخبر به، وهو من أحرص الناس على تصديقه، وأخبرهم بالطرق التي يُصدَّق بها، وأبعدهم عن أن يفعل ما يعلم أنه يُكذَّب به. فلو لم يَعلم أنه مكتوب عندهم، بل علم انتفاء ذلك، لامتنع أن يخبر بذلك مرةً بعد مرة، ويستشهد به ويُظهر ذلك لموافقيه ومخالفيه، وأوليائه وأعدائه؛ فإنَّ هذا لا يفعله إلا من هو أقل الناس عقلًا، لأن فيه إظهار كذبه عند من آمن به منهم، وعند من يَخبُرونه، وهو ضد مقصوده، وهو بمنزلة من يريد إقامة شهود على حقه فيأتي إلى من يعلم أنه لا يكذب، ويعلم أنه ليس بشاهد ولا حضر قضيته، ويقول: هذا يشهد لي، وهذا يشهد لي، فإنهم كانوا حاضرين هذه القضية، فيقول أولئك: لسنا نشهد له، ولا حضرنا هذه القضية. فهذا لا يفعله عاقلٌ يعلم أنهم لم يكونوا حاضرين، وأنهم يُكذِّبونه ولا يشهدون له.

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٥٢١-٥٢٢).

• **الرابع**: أن يُقال: لمَّا قامت الأعلام على صدقه، وقد أخبر أنه مكتوب في الكتب المتقدمة، وأن الأنبياء بشَّروا به، عُلِم أن الأمر كذلك. لكن هذا لا يُذكَر إلا بعد أن يقام دليلٌ منفصلٌ على نبوته»[1].

• **الخامس**: «أن يُقال: معلومٌ أن ظهور دين محمد ﷺ في مشارق الأرض ومغاربها، أعظمُ حادثٍ حدث في الأرض؛ فلم يُعرَف قطُّ دينٌ انتشر ودام كانتشاره ودوامه. فإنَّ شرع موسى وإن دام فلم ينتشر انتشاره ودوامه، بل كان غاية ظهوره ببعض الشام. وأما شرع المسيح، فقَبْل قسطنطين لم يكن له مُلك، بل كانوا يكونون ببعض بلاد الروم وغيرها، وكانوا مستضعفين بقَتْل أعيانهم أو عامتهم في كثير من الأوقات، ولما انتشر تفرَّق أهله فِرَقًا متباينة يُكفِّر فيها بعضهم بعضًا. ثم إنَّ شرع محمد ﷺ ظهر في مشارق الأرض ومغاربها وفي وسط الأرض المعمورة..

ومعلومٌ أن هذا المدَّعي للنبوة، سواء كان صادقًا أو كاذبًا لا بد أن يخبر به الأنبياء، فإنهم أخبروا بظهور الدجَّال الكذاب، تحذيرًا للناس من فتنته، وأنه كذَّاب، يظهر على يديه أمورٌ يفتتن بها الناس، مع أن الدجال مدته قليلة. فلو كان ما يقوله المكذب لمحمد حقًّا، وأنه كاذب ليس برسول، لكانت فتنته أعظم من فتنة الدجال من وجوه كثيرة، لأن الذين اتبعوه أضعاف أضعاف من يتبع الدجال، فلو كان كاذبًا لكان الذين افتتنوا به أضعاف أضعاف من يفتتن بالدجال، فكان التحذير منه أولى من التحذير من الدجال؛ إذ ليس في العالم من زمان آدم إلى اليوم كذَّاب ظهر ودام هذا الظهور والدوام، فكيف تُغفِل الأنبياءُ التحذيرَ عن مثل هذا لو كان كاذبًا؟ وإذا كان صادقًا، فالبشارة للإيمان

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٥٣٦-٥٣٧).

به أولى ما تُبشِّر به الأنبياء من المستقبلات وتُخبِر به، فعُلم أنه لا بد أن يكون في الكتب ذِكرُه.

ثم قد وُجد مواضع كثيرة في الكتب تزيد على مئة موضع استدلُّوا بها على أنه مذكور، وتواتر عن خلقٍ كثيرٍ من أهل الكتاب أنه موجود في كتبهم، وتواتر عن كثيرٍ ممن أسلم أنه كان سبب إسلامهم أو من أعظم سبب إسلامهم: عِلمهم بذكره في الكتب المتقدمة، إما بأنه وجد ذِكره في الكتب، كحال كثيرٍ ممن أسلم قديمًا وحديثًا، وإما بما ثبت عندهم من أخبار أهل الكتاب، كالأنصار؛ فإنه كان من أعظم أسباب إسلامهم ما كانوا يسمعونه من جيرانهم أهل الكتاب مِن ذِكره ونعته وانتظارهم إياه، وأنَّ مِن خيارهم من لم يسكُنْ أرض يثرب مع شدتها ويَدَعْ أرض الشام مع رخائها إلا لانتظاره لهذا النبي العربي الذي يُبعث من ولد إسماعيل. ولم يمكن أحدًا قطُّ أن ينقل عن شيء من الكتب أنه وجد فيها ذكره بالذم والتكذيب والتحذير، كما يوجد ذكر الدجال. وعند أهل الكتاب مِن ذِكر أصحابه، كعمر بن الخطاب وغيره، وعدلهم وسيرتهم، عن المسيح وغيره = ما هو معروف عندهم.

فإذا كان الذين استخرجوا ذِكرَه من كتب أهل الكتاب والذين سمعوا خبره من علماء أهل الكتاب إنما يذكرون نعته فيها بالمدح والثناء، عُلِم بذلك أن الأنبياء المتقدمين ذكروه بالمدح والثناء، ولم يذكروه بذمٍّ ولا عيب. وكل من ادَّعى النبوة ومَدَحَه الأنبياء وأثنَوا عليه، لم يكن إلا صادقًا في دعوى النبوة؛ إذ يمتنع أن الأنبياء يُثنون على من يكذب في دعوى النبوة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣]. وهذا مما يُبيِّن أنه لا بد أن يكون الأنبياء ذكروه وأخبروا به، وأنهم لم يذكروه إلا بالثناء والمدح

لا بالذم والعيب، وذلك -مع دعوى النبوة- لا يكون إلا إذا كان صادقًا في دعوى النبوة، فتبيَّن أنهم بشَّروا بنبوته، وهو المطلوب»[1].

والبشارة بمحمد ﷺ على درجات في الظهور والخفاء، فبعضها باسمه الصريح، وبعضها بعلامات في شخصه أو دعوته أو أتباعه أو غير ذلك.

- **ما كان من البشارات مُصرَّحًا فيه باسمه**

يقول ابن تيمية: «ودلائل نبوة المسيح ومحمد قطعية يقينية، لا يمكن القدح فيها بظن؛ فإنَّ الظن لا يدفع اليقين، لا سيِّما مع الآثار الكثيرة المخبرة بأن محمدًا كان مكتوبًا باسمه الصريح فيما هو منقول عن الأنبياء، كما في صحيح البخاري أنه قيل لعبد الله بن عمرو: أخبِرْنا ببعض صفة رسول الله ﷺ في التوراة، فقال: «إنه لموصوفٌ في التوراة ببعض صفته في القرآن: يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدًا ومُبَشِّرًا ونذيرًا وحِرْزًا للأُمِّيِّين، أنت عبدي ورسولي، سمَّيتُك المتوكل، ليس بفظٍّ ولا غليظٍ ولا صخَّاب بالأسواق، ولا يَجزي بالسيئة السيئةَ، ولكن يَجزي بالسيئة الحسنةَ ويعفو ويغفر، ولن أقبضَه حتى أُقيمَ به المِلَّةَ العوجاء، فأفتح به أعينًا عُميًا وآذانًا صُمًّا وقلوبًا غُلفًا، بأن يقولوا: لا إله إلا الله». ولفظ التوراة والإنجيل والقرآن والزبور قد يُراد به الكتب المعينة، ويراد به الجنس، فيعبَّر بلفظ القرآن عن الزبور وغيره، كما في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ: «**خُفِّفَ على داود القرآن، فكان ما بين أن تُسْرَجَ دابَّتُه إلى أن يركبها يقرأ القرآن**». والمراد به: قرآنه، وهو الزبور، ليس المراد به القرآن الذي لم ينزل إلا على محمد. وكذلك ما جاء في صفة أمة محمد: «أناجيلُهم في

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٥٣٩-٥٤٢).

صدورهم»، فسمَّى الكتب التي يقرءونها (وهي القرآن): أناجيل. وكذلك في التوراة: «إني سأقيم لبني إسرائيل نبيًّا من إخوتهم أُنزل عليه توراة مثل توراة موسى»، فسمَّى الكتاب الثاني توراة. فقوله: «أخبِرْني بصفة رسول الله ﷺ في التوراة» قد يراد بها نفس الكتب المتقدمة كلها، وكلها تسمى توراة، ويكون هذا في بعضها، وقد يراد به التوراة المعينة، وعلى هذا فيكون هذا في نسخة لم تُنسَخ منها هذه النسخ؛ فإنَّ النسخ الموجودة بالتوراة التي وقفنا عليها ليس فيها هذا، لكن هذا عندهم في نبوة أشعيا، قال فيها: «عبدي الذي سُرَّت به نفسي، أُنزِلُ عليه وَحْيِي، فيُظهِر في الأمم عدلي، ويوصيهم بالوصايا، لا يضحك ولا يُسمَع صوتُه في الأسواق، يفتح العيون العُوْر، والآذانَ الصُمَّ، ويُحيِي القلوب الغُلْف، وما أعطيه لا أعطيه أحدًا، يحمد الله حمدًا جديدًا، يأتي من أقصى الأرض، وتفرح البريَّة، وسكانها يُهَلِّلون الله على كل شرف، ويُكبِّرونه على كل رابية، لا يضعُف ولا يُغلَب ولا يميل إلى الهوى، مُشَقَّحٌ، ولا يُذِلُّ الصالحين الذين هم كالقصبة الضعيفة، بل يُقوِّي الصِّدِّيقين، وهو ركن المتواضعين، وهو نور الله الذي لا يُطفى، أثر سلطانه على كَتِفيه». وهذه صفات منطبقة على محمد ﷺ وأمته، وهي من أجلِّ بشارات الأنبياء المتقدمين به»[1].

وقد ذكر ابن تيمية أنه رأى في بعض النسخ ما فيه تصريح بنبوة محمد ﷺ باسمه، فقال: «وقد رأيت أنا مِن نُسَخ الزَّبور ما فيه تصريح بنبوة محمد ﷺ باسمه، ورأيتُ نسخةً أخرى بالزَّبور، فلم أرَ ذلك فيها، وحينئذٍ فلا يمتنع أن يكون في بعض النُّسَخ من صفات النبي ﷺ ما ليس في أخرى. **الوجه الثالث**: أن

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٥١٥-٥١٨).

التبديل في التفسير أمرٌ لا ريب فيه، وبه يحصل المقصود في هذا المقام؛ فإنَّا نعلم قطعًا أن ذِكر محمد ﷺ كان موجودًا في زمنه من التوراة والإنجيل، كما قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾[الأعراف: ١٥٧]. ولا ريب أن نُسَخَ التوراة والإنجيل على عهده كانت كثيرةً منتشرةً في مشارق الأرض ومغاربها، فلا بد من أحد الأمرين: إما أن يكون غُيِّر اللفظ من بعض النسخ، وانتشرت النُّسَخ المُغيَّرة. وإما أن يكون ذِكرُه في جميع النُّسَخ، كما استخرجه كثير من العلماء ممن كان من أحبار اليهود والنصارى، وممن لم يكن من أحبارهم، استخرجوا ذِكره والبشارة به في مواضعَ كثيرةٍ متعددة من التوراة والإنجيل ونبوات الأنبياء»[1].

ويقول: «ومثل هذا ما نُقل في نبوة حبقوق أنه قال: «جاء الله من التيمن، وظهر القدس[2] على جبال فاران، وامتلأت الأرض من تحميد أحمد، وملك بيمينه رقاب الأمم، وأنارت الأرض لنوره وحُملت خيله في البحر»[3].

فهذا النقل كان فيه التصريح باسمه ﷺ، ولكنه حُرِّف، فهو موجودٌ اليوم بمعناه في سفر حبقوق (٣: ٣)، من غير عبارة: «وامتلأت الأرض من تحميد أحمد»!

ونقل ابن تيمية أيضًا: «وقال حبقوق -وسمى محمدًا رسول الله ﷺ مرتين في نبوته-: «إن الله جاء من التيمن، والقدوس من جبال فاران، لقد أضاءت السماء من بهاء محمد، وامتلأت الأرض من حمده، شعاع منظره مثل النور، يَحُوط بلاده بعزِّه، تسير المنايا أمامه، وتَصحَبُ سِباعُ الطير أجنادَه، قام فمسح

(١) الجواب الصحيح (٢/ ٩٣-٩٤).
(٢) كذا في المطبوع، والصواب: «القدوس»، وهي الواردة في مواضع منها: الجواب الصحيح (٤/ ٥٧).
(٣) الجواب الصحيح (٤/ ٢٣).

الأرض فتضعضعت له الجبال القديمة، وانخفضت الروابي، وتزعزعت ستور أهل مدين، ولقد حاز المساعي القديمة». ثم قال: «زجرك في الأنهار، واختدام صوامك في البحار، ركبت الخيول، وعلوت مراكب الإنقاذ، وسينزع في قِسيِّك أعراقًا ونزعًا، وترتوي السهام بأمرك يا محمد ارتواءً، ولقد رأتك الجبال فارتاعت، وانحرف عنك شؤبوب السيل، ونعرت المهاوي نعيرًا ورعبًا، رفعت أيديها وجلًا وخوفًا، وسارت العساكر في بريق سهامك ولمعان نيازكك، وتدوخ الأرض غضبًا، وتدوس الأمم رجزًا، لأنك ظهرت بخلاص أمتك وإنقاذ تراث آبائك». قالوا: وهذا تصريح بمحمد، ومن رام صرف نبوة حبقوق هذه عن محمد ﷺ فقد رام ستر النهار وحبس الأنهار، وأنَّى يقدِر على ذلك وقد سماه باسمه مرتين؟ وأخبر بقوة أمته، وسير المنايا أمامهم، واتباع جوارح الطير آثارهم. وهذه النبوة لا تليق إلا بمحمد، ولا تصلح إلا له، ولا تدل إلا عليه، فمن حاول صرفها عنه فقد حاول ممتنعًا. قلت: وقد ذكر فيها مجيء نور الله من التيمن، وهي ناحية مكة والحجاز، فإن أنبياء بني إسرائيل كانوا يكونون من ناحية الشام، ومحمد جاء من ناحية اليمن، وجبال فاران هي جبال مكة كما قد تقدم بيان ذلك، وهذا مما لا يمكن النزاع فيه. وأما امتلاء السماء من بهاء أحمد، فأنوار الإيمان والقرآن التي ظهرت منه ومن أمته، وامتلاء الأرض من حمده وحمد أمته في صلواتهم فأمرٌ ظاهر؛ فإن أمته هم الحمَّادون، لا بد لهم من حمد الله في كل صلاة وكل خطبة، ولا بد لكل مُصَلٍّ في كل ركعة من أن يقول: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٢-٤]»[1].

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٥٧-٥٩).

- **ما كان من البشارات بصفاته أو صفات دعوته**

ذكر ابن تيمية عددًا من البشارات المتعلقة بصفاته، وصفات دعوته، وصفات أتباعه، نذكر منها ما يأتي.

(١) البشارة الأولى: بشارة فاران

يُعلِّق ابن تيمية على قول الله تعالى: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾ [التين: ١-٣] فيقول: «الله أقسم بالأماكن الثلاثة التي أنزل فيها كتبه الثلاثة، التوراة والإنجيل والقرآن، وظهر منها موسى وعيسى ومحمد، كما قال في التوراة: «جاء الله من طور سينا، وأشرق من ساعين[1]، واستعلن من جبال فاران». فالتين والزيتون: الأرض التي بُعث فيها المسيح، وكثيرًا ما تسمى الأرض بما ينبت فيها، فيقال: فلان خرج إلى الكرم وإلى الزيتون وإلى الرمان ونحو ذلك، ويُراد الأرض التي فيها ذلك؛ فإن الأرض تتناول ذلك، فعبَّر عنها ببعضها. وطور سينين حيث كلَّم الله موسى، وهذا البلد الأمين مكة أم القرى التي بُعث بها محمد ﷺ»[2].

ونقل ابن تيمية ما يناسب ذلك من البشارات من قول «عاموص» النبي، فقال: «وقوله [أي: عاموص النبي]: «ستشرق الشمس على الأرض، ويهتدي بها الضالون، ويضل عنها بنو إسرائيل» = يناسب قوله في التوراة: «جاء الله من طور سينا، وأشرق من ساعير، واستعلن من جبال فاران»؛ فإنَّ إشراقه من ساعير هو ظهور نوره بالمسيح، كما أن مجيئه من طور سينا هو ظهور

(١) كذا في المطبوع، والصواب: «ساعير» كما جاء في غير موضع، منها: الجواب الصحيح (٤/ ٢٢)، (٢/ ٣٤٠-٣٤١).

(٢) منهاج السنة النبوية (٧/ ٢٣٠).

نوره بموسى، واستعلانه من جبال فاران هو ظهور نوره بمحمدٍ ﷺ. وبهذه الأماكن الثلاثة أقسم الله في القرآن بقوله: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾ [التين: ١-٣]. فبلد التين والزيتون: هي الأرض المقدسة التي بُعث منها المسيح، وكان بها أنبياء بني إسرائيل، وأُسرِيَ بمحمدٍ ﷺ إليها، وظهرت بها نبوته. وطور سينين: المكان الذي كلَّم الله فيه موسى بن عمران. وهذا البلد الأمين هو: بلد مكة التي بعث الله منه محمدًا ﷺ، وأنزل عليه القرآن»[1].

ويفصل ابن تيمية في تثبيت البشارة، فيقول: «وذلك مثل قوله في التوراة ما قد تُرجم بالعربية: «جاء الله من طور سينا»، وبعضهم يقول في الترجمة: «تجلَّى الله من طور سينا، وأشرق من ساعير، واستعلن من جبال فاران». قال كثيرٌ من العلماء -واللفظ لأبي محمد بن قتيبة-: «ليس بهذا خفاءٌ على من تدبَّره ولا غموض، لأن مجيء الله من طور سينا: إنزاله التوراة على موسى بطور سينا، كالذي هو عند أهل الكتاب وعندنا، وكذلك يجب أن يكون إشراقه من ساعير إنزاله على المسيح الإنجيل، وكان المسيح من ساعير أرض الخليل، بقرية تُدعى «ناصرة»، وباسمها سُمِّي من اتبعه: نصارى. وكما وجب أن يكون إشراقه من ساعير بالمسيح، فكذلك يجب أن يكون استعلانه من جبال فاران: إنزاله القرآن على محمد ﷺ، وجبال فاران هي جبال مكة. **قال:** وليس بين المسلمين وأهل الكتاب خلاف في أن فاران هي مكة، فإن ادَّعَوا أنها غير مكة -وليس يُنكَر ذلك من تحريفهم وإفكهم- **قلنا:** أليس في التوراة أن إبراهيم أسكن «هاجر» و«إسماعيل» فاران؟ **وقلنا:** دُلُّونا على الموضع الذي استعلن الله منه واسمه فاران، والنبي الذي أنزل عليه كتابًا بعد المسيح،

(١) انظر: الجواب الصحيح (٢/ ٣٤٠-٣٤١)، (٤/ ٢٢).

أوليس «استعلن» و«علن» بمعنى واحد، وهما: ظهر وانكشف؟ فهل تعلمون دينًا ظهر ظهور الإسلام وفشا في مشارق الأرض ومغاربها فُشُوَّه؟». وقال ابن ظَفَر: «ساعير: جبل بالشام، منه ظهرت نبوة المسيح».

قلت [ابن تيمية]: وبجانب بيت لحم -القرية التي ولد فيها المسيح- قرية تسمى إلى اليوم ساعير، ولها جبال تسمى ساعير. وفي التوراة: «أن نسل العيص كانوا سكانًا بساعير، وأمر الله موسى أن لا يؤذيهم». وعلى هذا، فيكون ذِكر الجبال الثلاثة حقًّا، جبل حراء الذي ليس حول مكة جبل أعلى منه، ومنه كان نزول أول الوحي على النبي ﷺ، وحوله من الجبال جبال كثيرة، حتى قد قيل: إن بمكة اثني عشر ألف جبل، وذلك المكان يسمى فاران إلى هذا اليوم، وفيه كان ابتداء نزول القرآن. والبرِّيَّة: التي بين مكة وطور سينا تسمى برِّيَّة فاران، ولا يمكن أحدًا أن يدَّعي أنه -بعد المسيح- نزل كتاب في شيء من تلك الأرض ولا بُعث نبي، فعُلِم أنه ليس المراد باستعلانه من جبال فاران إلا إرسال محمد ﷺ. وهو سبحانه ذكر هذا في التوراة على الترتيب الزماني، فذكر إنزال التوراة ثم الإنجيل ثم القرآن، وهذه الكتب نور الله وهداه. وقال في الأول: جاء، أو: ظهر، وفي الثاني: أشرق، وفي الثالث: استعلن. وكان مجيء التوراة مثل طلوع الفجر، أو ما هو أظهر من ذلك، ونزول الإنجيل مثل إشراق الشمس، زاد به النور والهدى. وأما نزول القرآن، فهو بمنزلة ظهور الشمس في السماء، ولهذا قال: «واستعلن من جبال فاران»؛ فإنَّ محمدًا ﷺ ظهر به نور الله وهُداه في مشرق الأرض ومغربها أعظم مما ظهر بالكتابين المتقدمين، كما يظهر نور الشمس إذا استعلن في مشارق الأرض ومغاربها، ولهذا سمَّاه الله سراجًا منيرًا، وسمى الشمس سراجًا وهَّاجًا. والخلق يحتاجون إلى السِّراج المنير

أعظم من حاجتهم إلى السراج الوهَّاج؛ فإن الوهَّاج يحتاجون إليه في وقت دون وقت، وكما قيل: قد يتضررون به بعض الأوقات، وأما السراج المنير فيحتاجون إليه كل وقت وفي كل مكان، ليلًا ونهارًا، سرًّا وعلانية»[1].

(٢) البشارة الثانية: بشارة الفارقليط

ذكر ابن تيمية ما يتعلق بهذه البشارة في كلام طويل، أختصر منه ما يفيد المقصود إن شاء الله.

يقول ابن تيمية: «قالوا: وقال يوحنا الإنجيلي: «قال يسوع المسيح في الفصل الخامس عشر من إنجيله: إن الفارقليط روح الحق الذي يرسله أبي هو يعلمكم كل شيء».

وقال يوحنا التلميذ أيضًا -يعني عن المسيح- أنه قال لتلاميذه: «إن كنتم تحبوني فاحفظوا وصاياي، وأنا أطلب من الأب أن يعطيكم فارقليطًا آخر، يثبت معكم إلى الأبد، روح الحق الذي لم يطق العالم أن يقتلوه، لأنهم لم يعرفوه، ولست أدعكم أيتامًا، لأني سآتيكم عن قريب».

وقال يوحنا: «قال المسيح: من يحبني يحفظ كلمتي، وأبي يحبه، وإليه يأتي، وعنده يتخذ المنزل، كلمتكم بهذا لأني عندكم مقيم، والفارقليط روح الحق الذي يرسله أبي، هو يعلمكم كل شيء، وهو يُذكِّركم كل ما قلت لكم. استودعتكم سلامي، لا تقلق قلوبكم ولا تجزع، فإني منطلق وعائد إليكم، لو كنتم تحبوني كنتم تفرحون بمُضِيِّي إلى الأب، فإن أنتم ثبتم في كلامي وثبت كلامي فيكم كان لكم كل ما تريدون، وبهذا يمجد أبي».

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٦-٩)، (٤/ ١٤).

وقال أيضًا: «إذا جاء الفارقليط الذي أبي يُرسله، روح الحق الذي من أبي، هو يشهد لي، قلت لكم هذا حتى إذا كان تؤمنوا به ولا تشكُّوا فيه».

وقال أيضًا: «إنَّ خيرًا لكم أن أنطلق، لأني إن لم أذهب لم يأتكم الفارقليط، فإذا انطلقتُ أرسلته إليكم، فهو يُوبِّخ العالم على الخطيئة، وإنَّ لي كلامًا كثيرًا أريد أن أقوله، ولكنكم لا تستطيعون حمله، لكن إذا جاء روح الحق ذاك يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه ليس ينطق من عنده، بل يتكلم بما يسمع، ويخبركم بكل ما يأتي، ويُعرِّفكم جميع ما للأب».[1]

وبعد أن نقل ابن تيمية هذه الأخبار، قال: «وهذا اللفظ -لفظ الفارقليط- في لغتهم ذكروا فيه أقوالًا: **قيل**: إنه الحمَّاد، **وقيل**: إنه الحامد، **وقيل**: إنه المعز، **وقد قيل**: إنه الحمد، ورجَّح هذا طائفة»[2].

ثم عرض الأقوال في تفسير الفارقليط وتحديد المقصود به، ونقدها، وكان مما فُسِّر به الفارقليط: الروح، والمسيح نفسه، فقال ابن تيمية: «وتفسيره بالروح باطل، وأبطل منه تفسيره بالمسيح لوجوه، **منها**: أن روح القدس ما زالت تنزل على الأنبياء والصالحين قبل المسيح وبعده، وهذا مما اتفق عليه أهل الكتاب، أن روح القدس نزلت على الأنبياء والصالحين قبل المسيح وبعده، وليست موصوفة بهذه الصفات، وقد قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٧٠-٧٢).
(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٧٤).

وقال النبي ﷺ لحسان بن ثابت لما كان يهجو المشركين، قال: «**اللهم أيِّده بروح القدس**»، وقال: «**روح القدس معك ما زلت تنافح عن نبيه**». وإذا كان كذلك، ولم يسمِّ أحدٌ هذه الروح فارقليطًا، دل على أن الفارقليط أمرٌ غير هذا.

وأيضًا: فمثل هذه ما زالت يؤيَّد بها الأنبياء والصالحون، وما بشَّر به المسيح أمر عظيم، يأتي بعده أعظم من هذا. **وأيضًا**: فإنه وصف الفارقليط بصفات لا تناسب هذا، وإنما تناسب رجلًا يأتي بعده نظيرًا له، فإنه قال: «إن كنتم تحبوني فاحفظوا وصاياي، وأنا أطلب من الأب أن يعطيكم فارقليطًا آخر، يثبت معكم إلى الأبد». فقوله: «فارقليطًا آخر» دلَّ على أنه ثانٍ لأول كان قبله، ولم يكن معهم في حياة المسيح إلا هو، لم تنزل عليهم روح، فعُلم أن الذي يأتي بعده نظيرًا له، ليس أمرًا معتادًا يأتي للناس. **وأيضًا**: فإنه قال: «يثبت معكم إلى الأبد»، وهذا إنما يكون لما يدوم ويبقى معهم إلى آخر الدهر، ومعلوم أنه لم يُرد بقاء ذاته، فعُلم أنه بقاء شرعه وأمره، فعُلم أن الفارقليط الأول لم يثبت معهم شرعه ودينه إلى الأبد، وهذا يُبيِّن أن الثاني صاحب شرع لا يُنسَخ بخلاف الأول، وهذا إنما ينطبق على محمد ﷺ. **وأيضًا**: فإنه أخبر أن هذا الفارقليط الذي أخبر به يشهد له، ويُعلِّمهم كلَّ شيء، وأنه يُذكِّرهم كل ما قال المسيح، وأنه يوبِّخ العالم على الخطيئة، فقال: «والفارقليط الذي يرسله أبي هو يعلمكم كل شيء، وهو يُذكِّركم كلَّ ما قلت لكم»، وقال: «إذا جاء الفارقليط الذي أبي أرسله، هو يشهد لي، قلت لكم هذا حتى إذا كان تؤمنوا به، ولا تشكُّوا فيه»، وقال: «إنَّ خيرًا لكم أن أنطلق، لأني إن لم أذهب لم يأتكم الفارقليط، فإذا انطلقتُ أرسلته إليكم، فهو يوبِّخ العالم على الخطيئة، وإنَّ لي كلامًا كثيرًا أريد أن أقوله، ولكنكم لا تستطيعون حمله، لكن إذا جاء

روح الحق ذاك الذي يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه ليس ينطق من عند نفسه، بل يتكلم بما يسمع، ويخبركم بكل ما يأتي، ويُعرِّفكم جميع ما للأب».

فهذه الصفات والنعوت التي تلقَّوها عن المسيح لا تنطبق على شيء في قلب بعض الناس لا يراه أحد ولا يسمع كلامه، وإنما تنطبق على من يراه الناس ويسمعون كلامه، فيشهد للمسيح، ويُعلِّمهم كل شيء، ويُذكِّرهم كل ما قال لهم المسيح، ويُوبِّخ العالم على الخطيئة، ويرشد الناس إلى جميع الحق، وهو لا ينطق من عنده، بل يتكلم بما يسمع، ويخبرهم بكل ما يأتي، ويُعرِّفهم جميع ما لرب العالمين. وهذا لا يكون مَلَكًا لا يراه أحد، ولا يكون هُدى، ولا علمًا في قلب بعض الناس، بل لا يكون إلا إنسانًا عظيم القدر، يخاطب الناس بما أخبر به المسيح، وهذا لا يكون إلا بشرًا رسولًا، بل يكون أعظم من المسيح؛ فإن المسيح بيَّن أنه يقدر على ما لا يقدر عليه المسيح، من خطاب الناس بأمور عظيمة لا تحملها عقول أولئك، ويعلم ما لا يعلمه المسيح، ويخبر بكل ما يأتي، وبما يستحقه الرب حيث قال: «وإنَّ لي كلامًا كثيرًا أريد أن أقوله، ولكنكم لا تستطيعون حمله، ولكن إذا جاء روح الحق ذاك الذي يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه ليس ينطق من عنده، بل يتكلم بما يسمع، ويخبركم بما يأتي، ويُعرِّفكم جميع ما للأب».

وهذه الصفات لا تنطبق إلا على محمد ﷺ، وذلك أن الإخبار عن الله بما هو متصف به من الصفات، وعن ملائكته وملكوته، وعمَّا أعدَّه الله في الجنة لأوليائه وفي النار لأعدائه = أمر لا يحتمل عقول كثير من الناس معرفته على التفصيل..

وأيضًا: فإن المسيح قال: «إذا جاء الفارقليط الذي أرسله أبي هو يشهد لي، قلت لكم هذا حتى إذا كان تؤمنوا به ولا تشكُّوا فيه»، فبيَّن أنه أخبرهم به، ليؤمنوا به إذا جاء ولا يشكوا فيه، وأنه يشهد له، وهذه صفة من بشَّر به المسيح وشهد للمسيح، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]. وأخبر أنه يُوبِّخ العالم على الخطيئة، ولم يوجد أحد وبَّخ جميع العالم على الخطيئة إلا محمد ﷺ؛ فإنه أنذر جميع العالمين من أصناف الناس، ووبَّخهم على الخطيئة: من الكفر والفسوق والعصيان، وبَّخ جميع المشركين من العرب والهند والترك وغيرهم، ووبَّخ المجوس، وكانت مملكتهم أعظم الممالك، ووبخ أهل الكتابين اليهود والنصارى، وقال في الحديث الصحيح عنه: «**إن الله نظر إلى أهل الأرض فمَقَتَهُم عربهم وعجمهم، إلا بقايا من أهل الكتاب**». لم يقتصر على مجرد الأمر والنهي، بل وبَّخهم وقرَّعهم وتهدَّدَهم.

وأيضًا: فإنه أخبر أنه ليس ينطق من عنده، بل يتكلم بكل ما يسمع، وهذا إخبارٌ بأن كل ما يتكلم به فهو وحي يسمعه، ليس هو شيئًا تعلَّمَه من الناس، أو عرفه باستنباطه. وهذه خاصة محمد ﷺ؛ فإن المسيح ومن قبله من الأنبياء كانوا يتعلمون من غيرهم، مع ما كان يوحى إليهم، فعندهم علمٌ غير ما يسمعونه من الوحي، ومحمد ﷺ لم ينطق إلا بما يسمعه من الوحي، فهو مبلِّغ لما أُرسل به، وقد قيل له: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، فضمن الله له العصمة إذا بلغ رسالاته، فلهذا أرشد الناس إلى جميع الحق، وألقى إلى الناس ما لم يمكن غيرَه من الأنبياء إلقاؤه خوفًا أن يقتلوه، كما يذكرون عن المسيح وغيره..

وأيضًا: فإنه أخبر عن الفارقليط أنه يشهد له، وأنه يُعلِّمهم كل شيء، وأنه يُذكِّرهم كل ما قاله المسيح، ومعلومٌ أن هذا لا يكون إلا إذا شهد له شهادة يسمعها الناس، لا يكون هذا شيئًا في قلب طائفة قليلة. ولم يشهد أحد للمسيح شهادة سمعها عامة الناس إلا محمد ﷺ؛ فإنه أظهر أمر المسيح، وشهد له بالحق حتى سمع شهادته له عامة أهل الأرض، وعلموا أنه صدَّق المسيح، ونزَّهه عما افترته عليه اليهود، وعما غلت فيه النصارى، فهو الذي شهد له بالحق. ولهذا لما سمع النجاشي من الصحابة ما شهد به محمد ﷺ للمسيح قال لهم: «ما زاد عيسى على ما قلتم هذا العود»..

وأيضًا: فإنَّ معنى الفارقليط إن كان هو الحامد أو الحمَّاد أو الحمد أو المعز، فهذا الوصف ظاهرٌ في محمد ﷺ؛ فإنه وأمته الحمَّادون الذين يحمدون الله على كل حال، وهو صاحب لواء الحمد، والحمد مفتاح خطبهم وصلواتهم، ولهذا لما كان حمَّادًا جُوزِيَ بوصفه؛ فإن الجزاء من جنس العمل، فكان اسمه محمدًا، وأحمد. أما محمد: فهو على وزن مُكرَّم ومُعظَّم ومُقدَّس، وهو الذي يحمد حمدًا كثيرًا مبالغًا فيه، ويستحق ذلك، فلما كان حمَّادًا لله كان محمدًا.. وقال من رجَّح أن معنى الفارقليط في لغتهم هو الحمد كما تقدم: فإذا كان كذلك فهو ما جاء في القرآن: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]»[1].

(٣) البشارة الثالثة: نبي من ذرية إسماعيل عليه السلام

يقول ابن تيمية: «والله تعالى قال في إسماعيل: «إني جاعله لأمة عظيمة ومعظمة جدًّا جدًّا». وهذا التعظيم المؤكد «جدًّا جدًّا» يقتضي أن يكون تعظيمًا مبالغًا فيه، فلو قُدِّر أن البيت الذي بناه لا يحج إليه أحد، وأن ذريته ليس منهم

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٧٧-٨٩).

نبي، كما يقوله كثير من أهل الكتاب، لم يكن هناك تعظيمٌ مبالغٌ فيه جدًّا جدًّا؛ إذ أكثر ما في ذلك أن يكون له ذرية، ومجرد كون الرجل له نسل وعَقِب لا يعظُم به إلا إذا كان في الذرية مؤمنون مطيعون لله. وكذلك قوله: «أجعله لأمة عظيمة»، إن كانت تلك الأمة كافرة لم تكن عظيمة، بل كان يكون أبًا لأمة كافرة، فعُلِم أن هذه الأمة العظيمة كانوا مؤمنين، وهؤلاء يحجون البيت، فعُلِم أن حج البيت مما يحبه الله ويأمر به. وليس في أهل الكتاب من يحج إليه إلا المسلمون، فعُلِم أنهم الذين فعلوا ما يحبه الله ويرضاه، وأنهم وسلفهم الذين كانوا يحجون البيت أمة أثنى الله عليها وشرَّفها، وأن إسماعيل عظَّمه الله جدًّا جدًّا، بما جعل في ذريته من الإيمان والنبوة، وهذا هو كما امتن الله على نوح وإبراهيم بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ [الحديد: ٢٦]. وقال تعالى في الخليل: ﴿وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ [العنكبوت: ٢٧]. ولما قال في نوح: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ [الصافات: ٧٧] كان في ذريته أهل الإيمان كلهم، فعُلِم بذلك أن إسماعيل وذريته مُعظَّمون عند الله ممدوحون، وأن إسماعيل مُعظَّم جدًّا جدًّا، كما عظَّم الله نوحًا وإبراهيم، وإن كان إبراهيم أفضل من إسماعيل. لكن المقصود أن هذا التعظيم له ولذريته إنما يكون إذا كانت ذريته معظمة على دين حق، وهؤلاء يحجُّون إلى هذا البيت، ولا يحج إليه بعد مجيء محمد غيرهم. ولهذا لما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فقالوا: لا نحج، فقال: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]. وأيضًا: فهذا التعظيم المبالغ فيه الذي صار به ولد إسماعيل فوق الناس لم يظهر إلا بنبوة محمد، فدل ذلك على أنها حقٌّ مُبَشَّرٌ به»[1].

(١) الجواب الصحيح (٤/ ١٩-٢١).

ويقول: «وقالوا: وقال داود في مزموره: «لترتاح البوادي وقراها، ولتَصِر أرض «قيذار» مروجًا، وليسبِّح سكان الكهوف، ويهتفوا من قُلل الجبال بحمد الرب، ويُذيعوا تسابيحه في الجزائر». قالوا: فلمن البوادي من الأمم سوى أمة محمد؟ ومَن «قيذار» سوى ابن إسماعيل جد رسول الله ﷺ؟ ومَن سكان الكهوف وتلك الجبال سوى العرب؟»[1].

وقال: «قالوا: وقال أشعياء في وصف أمة محمد ﷺ: «ستمتلئ البادية والمدن من أولاد قيذار يُسبِّحون، ومن رُءوس الجبال ينادون، هم الذين يجعلون لله الكرامة، ويُسبِّحونه في البر والبحر». قلت: وقيذار هو ابن إسماعيل باتفاق الناس، وربيعة ومُضَر من ولده، ومحمد ﷺ من مُضَر. وهذا الامتلاء والتسبيح في البر والبحر لم يحصل لهم إلا بمبعث محمد ﷺ»[2].

(٤) البشارة الرابعة: خاتم النبوة

يقول ابن تيمية: «قالوا: وقال أشعياء النبي، ونصَّ على خاتم النبوة: «وُلد لنا غلام، يكون عجبًا وبشرًا، والشامة على كتفه، أُرْكون السلام، إله جبار، وسلطانه سلطان السلام، وهو ابن عالمه، يجلس على كرسي داود». قالوا: الأُركون هو العظيم بلغة الإنجيل، والأراكنة المعظَّمون. ولمَّا أبرأ المسيح مجنونًا من جنونه، قال اليهود: «إنَّ هذا لا يُخرج الشياطين من الآدميين إلا بأركون الشياطين»، يعنون عظيمهم. وقال المسيح في الإنجيل: «إن أركون هذا العالم يدان»، يريد إما إبليس أو الشرير العظيم الشر من الآدميين. وسماه

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٣٩-٤٠).
(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٥٣).

إلهًا على نحو قول التوراة: «إن الله جعل موسى إلهًا لفرعون»، أي حاكمًا عليه ومتصرِّفًا فيه، وعلى نحو قول داود للعظماء من قومه: «إنكم آلهة».

فقد شهد أشعياء بصحة نبوة محمد ﷺ، ووصفه بأخص علاماته وأوضحها، وهي شامته، فلَعَمْرِي لم تكن الشامة لسليمان ولا للمسيح، وقد وصفه بالجلوس على كرسي داود، يعني أنه سيرث بني إسرائيل، نبوتهم وملكهم، ويبتزُّهم رياستهم»[1].

***

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٥١-٥٢).

خاتمة

وبعد سرد هذه الآيات القاطعة والدلائل الشاملة المتنوعة، يُبيِّن ابن تيمية أن من آمن بنبيٍّ من الأنبياء وجب عليه أن يؤمن بمحمد ﷺ؛ فإن كل ما ثبت به نبوة نبي من الأنبياء عليهم السلام تثبت نبوة محمد ﷺ بمثله وأعظم منه.

يقول ابن تيمية: «أي طريق ثبتت بها نبوة واحد من هؤلاء الأنبياء عليهم السلام، فإنه تثبُت نبوة محمد ﷺ بمثلها وأعظم منها. وحينئذٍ، فإن لم يُقِرُّوا بنبوة محمد ﷺ، مع أن كل دليل يدل على نبوة موسى وداود وعيسى وغيرهم يدل على نبوة محمد ﷺ، لزم أن يكونوا قد نقضوا دليلهم، فجعلوه قائمًا مع انتفاء مدلوله، وإذا انتقض الدليل بطلت دلالته؛ فإنه إنما يدل إذا كان مستلزمًا للمدلول، فإذا كان تارةً يوجد مع المدلول وتارة لا يوجد لم يكن مستلزمًا له، فلا يكون دليلًا.

فإنَّ مَن جعل المعجزات دليلًا على نبوة نبيٍّ، **وقال**: المعجزة هي الفعل الخارق للعادة، المقرون بالتحدِّي، السالم من المعارضة، ونحو ذلك مما يُذكَر في هذا المقام، وجعلوا ذلك دليلًا على نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء، **قيل له**: إن كان هذا دليلًا فهو دليل على نبوة محمد ﷺ، وإن لم يكن دليلًا لم يكن دليلًا على نبوة موسى وعيسى؛ فإنه قد ثبت عن محمد من المعجزات ما لم يثبت مثله عن غيره، ونقلُ معجزاته متواترٌ أعظم من نقلَ معجزات عيسى وغيره، فيمتنع التصديق بآياته مع التكذيب بآيات محمد ﷺ.

وإن قالوا: معجزات محمد ﷺ لم تتواتر عندنا، **قيل**: ليس من شرط التواتر أن يتواتر عند طائفة معينة، بل هذا كما يقول المشركون والمجوس وغيرهم:

لم يتواتر عندنا معجزات موسى والمسيح عليهما السلام. وإنما تتواتر أخبار كل إنسان عند من رأى المشاهدين له أو رأى من رآهم وهَلُمَّ جَرًّا. ومعلومٌ أن أصحاب محمد ﷺ الذين رأوه ونقلوا معجزاته أضعاف أصحاب المسيح عليه السلام، والتابعون الذين نقلوا ذلك عن الصحابة كذلك، فيلزم من التصديق بمعجزات المسيح عليه السلام التصديقُ بمعجزات محمد ﷺ، ومن التكذيب بمعجزات محمد التكذيبُ بمعجزات المسيح.

وإن قالوا: عُرفت نبوة المسيح ببشارات الأنبياء قبله، **قيل:** وفي الكتب المتقدمة من البشارات بمحمد ﷺ مثل ما فيها من البشارات بالمسيح وأكثر، كما سيأتي بعضها إن شاء الله تعالى.

وإن تأوَّلوا تلك البشارات بمحمد ﷺ بما يمنع دلالتها، **قيل لهم:** واليهود يتأوَّلون بشارات المسيح بما يمنع دلالتها على المسيح.

فإذا قالوا: تلك التأويلات باطلة من وجوه معروفة، بُيِّن لهم أن هذه باطلة أيضًا بمثل تلك الوجوه وأقوى. فما من جنسٍ من الأدلة يدل على نبوة موسى والمسيح إلا ودلالته على نبوة محمد ﷺ أقوى وأكثر، فيلزم من ثبوت نبوة موسى والمسيح ثبوت نبوة محمد ﷺ، ومن الطعن في نبوة محمد ﷺ الطعن في نبوة موسى والمسيح»[1]، فـ«ما من حجة يسلكها كتابيٌّ، إلا وللمسلم فيها ما هو أحق بالاتباع منها»[2].

ويقول ابن تيمية أيضًا: «إذا كذَّبتم محمدًا، لم يبق لكم طريق تعلمون به صدق غيره من الأنبياء، فيمتنع مع تكذيبه القولُ بصدق غيره، بل من اعتقد

(١) الجواب الصحيح (١/ ٢٧٥-٢٧٦).
(٢) منهاج السنة النبوية (٧/ ٤٥٦).

كذبه وصدَّق غيره لم يكن عالمًا بصدق غيره، بل يكون مُصدِّقًا لهم بغير علم، وإذا لم يكن عالمًا بصدقهم لم يجُز احتجاجه قطُّ بأقوالهم، بل ذلك قولٌ منه بلا علم، ومُحاجَّة فيما لا علم له بها؛ فإن الدلائل الدالة على صدق محمد ﷺ أعظم وأكثر من الدلائل الدالة على صدق موسى وعيسى، ومعجزاته أعظم من معجزات غيره، والكتاب الذي أرسل به أشرف من الكتاب الذي بُعث به غيره، والشريعة التي جاء بها أكمل من شريعة موسى وعيسى عليهما السلام، وأمته أكمل في جميع الفضائل من أمة هذا وهذا، ولا يوجد في التوراة والإنجيل علمٌ نافع وعملٌ صالح إلا وهو في القرآن أو مثله أو أكمل منه، وفي القرآن من العلم النافع والعمل الصالح ما لا يوجد مثله في التوراة والإنجيل. فما من مطعنٍ من مطاعن أعداء الأنبياء يطعن به على محمد ﷺ إلا ويمكن توجيه ذلك الطعن وأعظم منه على موسى وعيسى»[1].

ونختم بهذا الكلام البديع الجامع المانع لابن تيمية: «وكان يأتيهم بالآيات الدالة على نبوته ﷺ، ومعجزاته تزيد على ألف معجزة، مثل انشقاق القمر وغيره من الآيات، ومثل القرآن المعجز، ومثل أخبار أهل الكتاب قبله وبشارة الأنبياء به، ومثل أخبار الكُهَّان والهواتف به، ومثل قصة الفيل التي جعلها الله آيةً عام مولده، وما جرى عام مولده من العجائب الدالة على نبوته، ومثل امتلاء السماء ورميها بالشُّهُب التي تُرجَمُ بها الشياطين بخلاف ما كانت العادة عليه قبل مبعثه وبعد مبعثه، ومثل إخباره بالغيوب التي لا يعلمها أحد إلا بتعليم الله ﷻ من غير أن يُعلِّمه إياها بشر، فأخبرهم بالماضي مثل قصة آدم ونوح وإبراهيم وموسى والمسيح وهود وشعيب وصالح وغيرهم، وبالمستقبلات.

(١) الجواب الصحيح (١/ ٢٤٨-٢٤٩)، وانظر في تدعيم هذا المعنى: (١/ ٢٦٠)، النبوات (٢٠٢-٢٠٣)، منهاج السنة (٢/ ٥٨)، (٢/ ٣٤٥)، مجموع الفتاوى (٤/ ٢٠١)، (٤/ ٢٠٧-٢٠٨).

وكان قومه يعلمون أنه لم يتعلم من أهل الكتاب ولا غيرهم، ولم يكن بمكة أحد من علماء أهل الكتاب ممن يتعلم هو منه، بل ولا كان يجتمع بأحد منهم يعرف اللسان العربي، ولا كان هو يحسن لسانًا غير العربي، ولا كان يكتب كتابًا، ولا يقرأ كتابا مكتوبًا، ولا سافر قبل نبوته إلا سَفرتين: سفرة وهو صغير مع عمه أبي طالب، لم يفارقه، ولا اجتمع بأحد من أهل الكتاب ولا غيرهم، وسفرة أخرى وهو كبير مع رَكْبٍ من قريش، لم يفارقهم، ولا اجتمع بأحد من أهل الكتاب. وأخبر من كان معه بإخبار أهل الكتاب بنبوته، مثل إخبار بَحِيرى الراهب بنبوته، وما ظهر منه مما دلَّهم على نبوته، ولهذا تزوجت به خديجة قبل نبوته لِما أُخبرت به من أحواله.

وهذه الأمور مبسوطة في موضع آخر، ولكن المقصود هنا: التنبيه بأن محمدًا ﷺ له معجزات كثيرة، مثل نبع الماء من بين أصابعه غير مرة، ومثل تكثير الطعام القليل حتى أكل منه الخلق العظيم، وتكثير الماء القليل حتى شرب منه الخلق الكثير، وهذا قد جرى غير مرة له. ولأمته من الآيات ما يطول وصفه، فكان بعض أتباعه يحيي الله له الموتى من الناس والدواب، وبعض أتباعه يمشي بالعسكر الكثير على البحر حتى يعبروا إلى الناحية الأخرى، ومنهم من أُلقي في النار فصارت عليه بردًا وسلامًا، وأمثال ذلك كثير.

ولكن المقصود هنا ذِكر بعض ما في القرآن من أنه كان يخبرهم بالأمور الماضية خبرًا مفصَّلًا لا يعلمه أحد إلا أن يكون نبيًّا أو من أخبره نبي، وقومه يعلمون أنه لم يخبره بذلك أحد من البشر، وهذا مما قامت به الحجة عليهم، وهم مع قوة عداوتهم له وحرصهم على ما يطعنون به عليه لم يمكنهم أن يطعنوا طعنًا يُقبل منهم، وكان عِلمُ سائر الأمم بأن قومه المعادين له المجتهدين

في الطعن عليه لم يمكنهم أن يقولوا: إن هذه الغيوب علَّمه إياها بشر = يُوجب على جميع الخلق أنَّ هذا لم يُعلِّمه إياها بشر، ولهذا قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩]. فأخبر أنه لم يكن يعلم ذلك هو ولا قومه، وقومه تُقِرُّ بذلك، ولم يتعلم من أحد غير قومه.

ولهذا لما زعم بعضهم أنه تعلَّم من بشر، ظهر كذبه لكل أحد، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ٩٨-١٠٣]. فكان بمكة رجل أعجمي مملوك لبعض قريش، فادَّعى بعض الناس أن محمدًا كان يتعلم من ذلك الأعجمي، فبيَّن الله أن هذا كذبٌ ظاهر؛ فإن ذلك رجل أعجمي لا يمكنه أن يتكلم بكلمة من هذا القرآن العربي، ومحمد ﷺ عربي لا يعرف شيئًا من ألسنة العجم، فمن كلَّمه بغير العربية لا يفقه كلامه، فلا ذلك الرجل يُحسن التكلم بالعربية، ولا محمد ﷺ يفهم كلامًا بغير العربية، فلهذا قال تعالى: ﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ﴾ [النحل: ١٠٣]. أي: يميلون إليه ويضيفون إليه أنه علَّم محمدًا ﷺ: ﴿أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وكذلك قال بعض الناس عن القرآن: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ [الفرقان: ٤]، قال تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءُو ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ

﴿ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝٥ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٤-٦]. فبيَّن سبحانه أن قول هذا من الكذب الظاهر المعلوم لأعدائه فضلًا عن أوليائه؛ فإنهم يعلمون أنه ليس عنده أحد يعينه على ذلك، وليس في قومه ولا في بلده من يحسن ذلك ليعينه عليه، فلهذا قال تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [الفرقان: ٤]؛ فإن جميع أهل بلده وقومه المعادين له يعلمون أن هذا ظلمٌ له وزور، ولهذا لم يقل هذا أحد من عقلائهم المعروفين. وكذلك قولهم: ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥]؛ فإن قومه المكذبين له يعلمون أنه ليس عنده من يُملي عليه كتابًا، وقد بيَّن ما يُظهر كذبهم بقوله: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٦]. فإنَّ في القرآن من الأسرار ما لا يعلمه بشر إلا بإعلام الله إياه، فإنَّ الله يعلم السر في السماوات والأرض. ثم لما تبيَّن بطلان قولهم هذا، ذكر ما قدحوا به في نبوته، فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي ٱلْأَسْوَاقِ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ۝٧ أَوْ يُلْقَىٰٓ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ۚ وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: ٧-٨]. فهذا كلام المعارضين له الذين أنكروا أكله ومشيه في الأسواق التي يباع فيها ما يؤكل وما يُلبَس، وقالوا: هلَّا أُنزل إليه مَلَكٌ فيكون معه نذيرًا، أو يستغني عن ذلك بكنز ينفق منه أو جنة يأكل منها؟ ﴿وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: ٨]. قال تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾[الإسراء: ٤٨]، يقول: مثَّلوك بالكاذب والمسحور والناقل عن غيره، وكل من قال هذه الأقوال يظهر كذبه لكل من عرفك. ولهذا قال تعالى: ﴿فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٨]، والضالُّ: الجاهل

العادل عن الطريق، فلا يستطيع الطريقَ الموصلة إلى المقصود، بل ظهر عجزهم وانقطاعهم في المناظرة.

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا يَأْتِينَا بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّهِۦٓ ۚ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: ١٣٣]. فإنه أتاهم بجَلِيَّة ما في الصحف الأولى، كالتوراة والإنجيل، مع علمهم بأنه لم يأخذ عن أهل الكتاب شيئًا، فإذا أخبرهم بالغيوب التي لا يعلمها إلا نبي أو من أخبره نبي، وهم يعلمون أنه لم يعلم ذلك بخبر أحد من الأنبياء، تبيَّن لهم أنه نبي، وتبيَّن ذلك لسائر الأمم؛ فإنه إذا كان قومه المعادون له وغير المعادين له مُقِرِّين بأنه لم يجتمع بأحد يُعلِّمه ذلك، صار هذا منقولًا بالتواتر، وكان مما أقرَّ به مخالفوه مع حرصهم على الطعن لو أمكن.

فهذه الأخبار بالغيوب المتقدمة قامت بها الحجة على قومه وعلى جميع من بلغه خبر ذلك، وقد أخبر بالغيوب المستقبَلة، وهذه تقوم بها الحجة على من عرف تصديق ذلك الخبر..

وقد أيَّده [الله] تأييدًا لا يؤيد به إلا الأنبياء، بل لم يؤيَّد أحد من الأنبياء كما أُيِّد به، كما أنه بُعث بأفضل الكتب إلى أفضل الأمم بأفضل الشرائع، وجعله سيد ولد آدم ﷺ.

فلا يُعرَف قطُّ أحدٌ ادَّعى النبوة وهو كاذب إلا قطع الله دابره، وأذلَّه، وأظهر كذبه وفجوره. وكل من أيَّده الله من المدَّعين للنبوة لم يكن إلا صادقًا، كما أيَّد نوحًا وإبراهيم وموسى وعيسى وداود وسليمان، بل وأيَّد شعيبًا وهودًا وصالحًا؛ فإنَّ سنة الله أن ينصر رسله والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد، وهذا هو الواقع.

فمن كان لا يعلم ما يفعله الله إلا بالعادة، فهذه عادة الله وسُنَّته يُعرَف بها ما يصنع، ومن كان يعلم ذلك بمقتضى حكمته فإنه يعلم أنه لا يؤيِّد من ادَّعى النبوة وكذب عليه تأييدًا لا يمكن أحدًا معارضته، وهكذا أخبرت الأنبياء قبله أن الكذاب لا يُتِمُّ الله أمره ولا ينصره ولا يؤيده، فصار هذا معلومًا من هذه الجهات.

ولهذا أَمَر سبحانه أن نعتبر بما فعله في الأمم الماضية مِن جعلِ العاقبة للأنبياء وأتباعهم، وانتقامه ممن كذَّبهم وعصاهم. قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ﴾ [غافر: ٥١].. وقال تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهُ مُعْرِضِينَ ۝٥ فَقَدْ كَذَّبُوا۟ فَسَيَأْتِيهِمْ أَنۢبَٰٓؤُا۟ مَا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [الشعراء: ٥-٦]، فأخبر بأن المكذبين له سيأتيهم في المستقبل أخبار القرآن الذي استهزءوا به، وبيَّن أن ما أخبرهم به حقٌّ بوقوع المُخبَر مطابقًا للخبر، وكان الأمر كذلك. ومثله قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]، أخبر أنه سيريهم في أنفسهم وفي الآفاق ما يُبيِّن أن القرآن حق، بأن يروا ما أخبر به كما أخبر به، ثم قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]، فإنه قد شهد للقرآن بأنه حقٌّ بالآيات البينات والبراهين الدالَّة على صدقه التي تتبين بشهادة الرب تعالى بأنه حق، فلا يحتاج مع الشهادة الحاضرة إلى انتظار الآيات المستقبلة.

وقال تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝٢ وَكَذَّبُوا۟ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ ۝٣ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ۝٤ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾

[القمر: ١-٥]. أخبر باقتراب الساعة وانشقاق القمر، وانشقاق القمر قد عاينوه وشاهدوه وتواترت به الأخبار، وكان النبي ﷺ يقرأ هذه السورة في المجامع الكبار مثل الجُمَع والأعياد، ليسمع الناس ما فيها من آيات النبوة ودلائلها والاعتبار، وكل الناس يُقِرُّ ذلك ولا ينكره، فعُلِم أن انشقاق القمر كان معلومًا عند الناس عامة.. ومثل هذا كثيرٌ في القرآن من ذِكر دلائل النبوة وأعلام الرسالة، ليس هذا موضع بسطه، وإنما المقصود هنا التنبيه على جنس ذلك.

وما يذكره بعض أهل الكتاب أو غيرهم من أنه نصر فرعون ونمرود وسنحاريب وجنكسخان وغيرهم من الملوك الكافرين = جوابه ظاهر؛ فإن هؤلاء لم يدَّعِ أحدٌ منهم النبوة، وأن الله أمره أن يدعو إلى عبادة الله وطاعته، ومن أطاعه دخل الجنة، ومن عصاه دخل النار، بخلاف من ادَّعى أن الله أرسله بذلك، فإنه لا يكون إلا رسولًا صادقًا ينصره الله ويؤيده، وينصر أتباعه ويجعل العاقبة لهم، أو يكون كذابًا فينتقم الله منه ويقطع دابره، ويتبين أن ما جاء به ليست من الآيات والبراهين التي لا تقبل المعارضة، بل هي من جنس مخارق السحرة والكُهَّان والكذابين التي تقبل المعارضة؛ فإن معجزات الأنبياء من خواصِّها أنه لا يقدر أحد أن يعارضها ويأتي بمثلها، بخلاف غيرها، فإن معارضتها ممكنة، فيبطل دلالتها.

والمسيح الدجَّال يدَّعي الإلهية، ويأتي بخوارق، ولكن نفس دعواه الإلهية دعوى ممتنعة في نفسها، ويرسل الله عليه المسيح بن مريم فيقتله ويُظهِر كذبه، ومعه ما يدل على كذبه من وجوه، منها: أنه مكتوب بين عينيه «كافر». ومنها: أنه أعور، والله ليس بأعور. ومنها: أن أحدًا لن يرى ربه حتى يموت. ويريد أن يقتل الذي قتله أولًا فيعجز عن قتله. فمعه من الدلائل الدالَّة على كذبه ما يُبيِّن

أن ما معه ليس آيةً على صدقه، بخلاف معجزات الأنبياء، فإنه لا يمكن أحدًا من الإنس والجن أن يأتي بنظيرها ولا يُبطلها، مثل قلب العصا حيَّةً لموسى، وإخراج ناقة لصالح من الأرض، وإحياء الموتى للمسيح، وانشقاق القمر وإنزال القرآن وغير ذلك لمحمد ﷺ»[1].

***

(١) الجواب الصحيح (١/ ٢١١-٢٢٤) باختصار، وانظر: مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٤-٥)، مجموع الفتاوى (١٩/ ١٠-١٢)، الصفدية (١/ ١٣٩-١٤٢).

ثبت المصادر والمراجع

- ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، جُهد القريحة في تجريد النصيحة، وهو مختصر: «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، اختصره: الحافظ جلال الدين السيوطي (ت: ٩٠٩هـ)، قدَّم له وحقَّقه ووضع هوامشه: وائل حلاق، ترجمه واعتنى به: عمرو بسيوني، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية - ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

- الاستغاثة في الرد على البكري، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الله بن دُجَين السهلي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

- الاستقامة، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، طبع على نفقة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الموسى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق وتعليق: د. ناصر بن عبد الكريم العقل، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

- الإلحاد والشك الراديكالي، النقد المعرفي عند ابن تيمية، نذير خان، ترجمة: محمد فاضل بلمومن، تحرير: بلال الخصاونة، بحث منشور على موقع «أثارة من علم».

https://drive.google.com/file/d/1oD4VhCeufN8U27gxq2du-YY8ztNrPpcT/view?usp=drivesdk

- الانتصار لأهل الأثر (المطبوع باسم: نقض المنطق)، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد، دار عطاءات العلم، الطبعة الثالثة (مع دار ابن حزم، الطبعة الأولى)، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م.
- براهين في مواجهة الملحدين، أحمد ناجي السعيد، مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ.
- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق ودراسة: د. موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحرَّاني (ت: ٧٢٨هـ)، مُجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- التسعينية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول اللّه ﷺ، أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي (ت: ٤٣٦هـ)، حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م.
- تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، ومحمد عُزَير شمس، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- جامع الرسائل، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار المدني، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
- جامع المسائل، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (قطعة منه تُطبع لأول مرة)، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد عُزَير شمس، دار عالم الفوائد.
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، مركز تأصيل، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م.

- الحد الأرسطي، أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان بن عبد الرحمن بن حميد العميري، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين (قسم العقيدة)، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- الرد على الشاذلي في حزبيه، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، الطبعة الثانية، ١٤٣٧هـ.
- الرد على المنطقيين (المسمى أيضًا: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرَّاني (ت: ٧٢٨هـ)، حققه: الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحرَّاني (ت: ٧٢٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

- رسالة في العقل والروح، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، بعناية: طارق السعود، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- شرح الأصبهانية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- الصارم المسلول على شاتم الرسول، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية النُّمَيري الحرَّاني (ت: ٧٢٨هـ)، دراسة وتحقيق: محمد بن عبد الله بن عمر الحلواني، ومحمد كبير أحمد شودري، رمادي للنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- الصفدية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، طُبع على نفقة أحد المحسنين، ١٤٠٦هـ.
- العقل والوجود، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.
- الفتاوى العراقية، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨)، تحقيق: عبد الله عبد الصمد المفتي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، مكتبة دار البيان، حققه وخرَّج أحاديثه: عبد القادر الأرناءوط، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- الفطرة، حقيقتها ومذاهب الناس فيها، علي بن عبد الله بن علي القرني، دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- فلسفتنا، محمد باقر الصدر (ت: ١٤٠٠هـ)، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- كليلة ودمنة، عبد الله بن المقفع (ت: ١٤٢هـ)، تحقيق: عبد الوهاب عزام، وطه حسين، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه: محمد، مُجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- مجموعة الرسائل الكبرى، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحرَّاني الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.
- مجموعة الرسائل والمسائل، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، خرَّج أحاديثه وعلَّق حواشيه: السيد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.

- مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تأليف: بدر الدين أبي عبد الله محمد بن علي الحنبلي البعلي (ت: ٧٧٧هـ)، أشرف على تصحيحه: عبد المجيد سليم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- مدارج السالكين في منازل السائرين، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، دار عطاءات العلم (الرياض) ودار ابن حزم (بيروت)، الطبعة الثانية (الأولى لدار ابن حزم)، ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م.
- مسألة حدوث العالم، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: يوسف بن محمد مروان بن سليمان الأوزبكي المقدسي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
- مسألة في توحيد الفلاسفة، الإمام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، اعتنى بتحقيقه: مبارك بن راشد الحثلان، دار الفتح، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.
- المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، جمعه ورتبه وطبعه على نفقته: محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني.
- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، جمورية مصر العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧م.
- المعجم الفلسفي، يوسف كرم، ومراد وهبة، ويوسف شلالة، مطبعة كوستا توماس وشركاه، ١٩٦٦م.
- المعجم الوسيط، مجمَع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها، د. عبد الله بن محمد القرني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، د. علي سامي النشار، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- منهج ابن تيمية المعرفي، قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، د. عبد الله بن نافع الدعجاني، تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.
- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

- موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية وشيء من آثاره الفلسفية، يوسف محمد يوسف سمرين، رسالة ماجستير، جامعة القدس، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م.
- النبوات، شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد العزيز الطويان، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود، يوسف محمد يوسف سمرين، مركز الفكر الغربي، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م.
- النظرية الخلقية عند ابن تيمية، د. محمد عبد الله عفيفي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- نظرية المعرفة عند أرسطو، د. مصطفى النشار، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.
- نظرية المعرفة، زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م.
- نقد العقل المحض، عمانوئيل كنط، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي.

***